Introducción a la fenomenología de la religión

Martin Heidegger





Siruela

FILOSOFÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

MARTIN HEIDEGGER

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Prólogo y traducción
JORGE USCATESCU




EDICIONES SIRUELA
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en español (FCE), 2006

Heidegger, Martin
Introducción a la fenomenología de la religión / Martin Heidegger ; pról. y trad. de Jorge Uscatescu. — México : FCE, Siruela, 2006
183 p. ; 21 × 14 cm – (Colec. Filosofía)
Título original Phänomenologie des religiösen Lebens, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion»
ISBN 968-16-7997-0

1. Religión 2. Filosofía I. Uscatescu, Jorge, pról. II. Ser. III. t.

LC B3279 .H46 Dewey 210 H757i



Distribución en Latinoamérica

Título original: *Phänomenologie des religiösen Lebens, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion»*

Comentarios y sugerencias: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Empresa certificada ISO 9001: 2000

Publicado por acuerdo con Ediciones Siruela, S. A.
Plaza de Manuel Becerra, 15, 28028 Madrid, España
siruela@siruela.com www.siruela.com



ISBN 968-16-7997-0

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Índice

Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa

Presentamos al lector en español la traducción de una lección muy peculiar dentro de la serie de lecciones que Heidegger dictó a lo largo de su carrera de profesor universitario tanto en Friburgo como en Marburgo.

Heidegger contaba por aquel entonces con poco más de treinta años y trabajaba dentro del movimiento filosófico de la fenomenología, cuyo fundador, Husserl, estaba en Friburgo desde 1916 en calidad de catedrático de filosofía. Como fundador del método había encargado a su ayudante y discípulo Heidegger la elaboración de una fenomenología de la religión. Husserl se reservaba la tarea de explicar, desarrollar y fundamentar los principios de la fenomenología para echar las bases de una ontología formal, mientras que, por otro lado, iba repartiendo entre sus más avezados discípulos la fenomenología de regiones particulares de la realidad. Así, Edith Stein trabajó en una fenomenología de las formas sociales y Heidegger se vio con el encargo de elaborar una fenomenología de la vida religiosa.

Fruto de sus estudios de fundación de una fenomenología de la religión son dos lecciones y un borrador de una lección jamás dictada.[1] En el curso 1918/1919 quiso pronunciar una lección con el título *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*, de la que sólo

[1] Todo esto fue recogido en Martin Heidegger, Gesamtausgabe (GA), Sección II: Clases, volumen 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. de Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 1995. La lección «Augustinus und der Neuplatonismus» y el borrador de la lección «Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik» fueron ya vertidos al español por Jacobo Muñoz bajo el título *Estudios de mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997.

quedan fragmentos y esbozos que constituyen un auténtico borrador, pero no un texto continuo y elaborado. Con todo se puede decir que aquí Heidegger pretendía ofrecer no sólo partes de su concepción de la fenomenología ya divergente de la de Husserl, sino sobre todo una elucidación fenomenológica de la experiencia mística en el sentido de experiencia inmediata de Dios. En los fragmentos que quedan alienta pujante su esfuerzo por sentar las bases de una genuina fenomenología de la religión a través del análisis de la experiencia mística medieval, a la que, sin embargo, sólo se alude tangencialmente.

Pero es en el semestre de invierno de 1920-1921 cuando dictó la lección que aquí traduzco: *Introducción a la fenomenología de la religión (Einleitung in die Phänomenologie der Religion).* Este texto es, por un lado, más que una fenomenología de la religión, pero, por otro, es mucho menos que todo eso. Efectivamente, el grueso de la lección se dedica a la cuestión previa de fijar y delimitar el método fenomenológico. Justifica Heidegger este largo excurso intercalado diciendo que, si se quiere establecer el objeto de la religión, hay que delimitar antes la experiencia religiosa genuina y examinar también cuál es el acceso adecuado a ella. Si se pretende realizar esto, habrá que establecer primero cuál sea el punto de partida de la filosofía: una experiencia fáctica de la vida. Sólo tras haber esbozado este elemento del método fenomenológico, transita Heidegger a estudiar una experiencia religiosa auténtica. Como la fenomenología no procede en abstracto, sino que se atiene a los fenómenos, Heidegger elige lo que él cree una genuina experiencia religiosa: la del cristianismo primitivo. De ella escoge, por ser su testimonio más antiguo, los escritos paulinos, de los que espiga, a su vez, el documento más antiguo, la primera epístola a los tesalonicenses, si bien en el curso de su exégesis de la carta traerá a colación la segunda epístola a los tesalonicenses (apócrifa) y la epístola a los romanos. De esta forma ofrece un ejercicio consumado de exégesis bíblica que, sin embargo, se concentra totalmente en la elucidación de la experiencia religiosa genuina del cristianismo primitivo.

Por último, está su lección «San Agustín y el neoplatonismo» («Augustinus und der Neuplatonismus») del semestre de verano de 1921.

Desde el punto de vista metodológico presupone la lección del semestre anterior, pero desde el punto de vista de la interpretación de los textos constituye, sin duda, un avance sustancial y un perfeccionamiento del método interpretativo. Como en la lección anterior, aquí también se trata, en principio, de establecer la experiencia religiosa originaria, la tenencia de Dios. También en san Agustín busca Heidegger resaltar la experiencia genuina de la vida fáctica basándose en el libro X de las *Confesiones*, en el que se despliega su búsqueda de Dios a través de la fe cristiana; para ello, estudia primero el concepto de la *vita beata* entendida como tenencia de Dios. Aunque este fenómeno es básico y central en san Agustín, Heidegger retrocede ante la dificultad de tratarlo hasta el fondo y transita al tratamiento del concepto de vida fáctica en san Agustín. Al hilo de esta elucidación va poniendo de manifiesto fenómenos básicos de la vida fáctica, que luego reaparecerán en *Ser y tiempo*.

A la vista de esta presentación somera de los tres textos, se repara inmediatamente en la importancia de la lección que aquí se vierte al español para hacerse una idea de qué fisionomía tendría la fenomenología de la religión de Heidegger. En estos textos se concreta por vez primera, y también por última vez, un proyecto consistente y coherente de fenomenología de la religión, porque en las lecciones y libros posteriores Heidegger tratará el tema de la religión, la cuestión de Dios y de lo sagrado sólo de una forma tangencial e intrincada, que, no obstante, deja entrever la importancia y el significado básico que él mismo confería al tema, pues no se olviden ni su fugacísimo noviciado en los jesuitas ni el abrupto abandono de sus estudios teológicos, ni tampoco la constancia epistolar de sus preocupaciones teológicas y filosóficas sobre el catolicismo. Por otro lado, esta fenomenología de la religión nace en el fragor de la disputa con el método fenomenológico de Husserl. Heidegger ve claramente que la fenomenología de la religión tiene que basarse en una nueva forma de concebir la fenomenología. No hay que olvidar que entre 1919 y 1923 Heidegger se halla ocupado en la reelaboración de un método fenomenológico capaz de hacer justicia a lo que él llama vida fáctica, «suspendida» en la reducción husserliana, y a la historicidad; pero sobre todo está inmerso, en el fondo, en

la elaboración de una ontología adecuada a las múltiples regiones del ser, todo ello inscrito, sin duda, en el implícito planteamiento de la pregunta por el ser que irrumpirá con fuerza y casi surgiendo de la nada en la gran lección de Marburgo del semestre de invierno de 1923-1924 dedicada al *Sofista* de Platón.

En suma, estas lecciones de la filosofía de la religión son algo más que esto, constituyen verdaderos estudios fenomenológicos de la vida fáctica, tema cardinal de la filosofía como ciencia originaria de Heidegger en este periodo, y contienen consideraciones capitales sobre el método de la fenomenología. Por eso violentando la factura de las lecciones y su inserción plena en la elucidación del método fenomenológico, en este prólogo trataré de explicitar la filosofía de la religión en sus lecciones sobre la vida religiosa —título genérico dado por los editores a estas tres lecciones—.

En esta ojeada somera a los textos salta a la vista que la fenomenología de la religión que Heidegger ofrece aquí es diferente no sólo de la fenomenología de la religión propuesta por otros fenomenólogos, como Adolf Reinach, Max Scheler, Kurt Stavenhagen, Edith Stein, etc., sino también de la llamada fenomenología de la religión tal como la entiende Van Leeuw, pero está estrechamente relacionada con tentativas contemporáneas de hacer ciencia de la religión, con algunas de las cuales entra en debate Heidegger. Para aquilatar la originalidad de su planteamiento y la deuda contraída con sus contemporáneos hay que contextualizar estos estudios particulares de Heidegger en este campo.

Entre las últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras del XX se produce un auténtico vuelco tanto en la ciencia de la religión como en la filosofía de la religión. Por un lado, se investigan religiones primitivas hasta entonces desconocidas o muy mal conocidas. La etnología no sólo ofrece materiales para la historia de la religión, sino también explicaciones etiológicas diversas que ocupan y maravillan al mundo científico de aquel entonces. Es la época en que Tylor propone el animismo como religión originaria, cuando Mac Lennan, primero, y Robertson Smith, después, ven en el totemismo una forma aún más primitiva. No hay que olvidar que es en 1890 cuando el misionero anglicano Codrington comunica a la comunidad cien-

tífica de entonces la noción polinésica de *mana* o sobrepoder misterioso, que va a generar una gran discusión que iba a fructificar en la nueva hipótesis preanimista de Marett con su teoría del objeto primero de la religión concebido como una entidad que aúna el *mana* y el *tabú*. De este giro fundamental en la antropología y etnología saldrá, en fin, el planteamiento de la historia de la religión fundamental en el siglo XX cuando en su artículo epocal de 1913 Söderblom haga de lo sagrado, entendido como sobrepoder terrible (*tabú*) y fascinante (*mana*), el objeto básico de la religión.

Por otro lado, a la filosofía no se le escapa este debate de fondo y reacciona con nuevas propuestas. Así, en Alemania destaca la figura del psicólogo Wundt, quien en su *Völkerpsychologie* ofrece una teoría explicativa que ve en el totemismo la primera forma de la religión en general y hace proceder a ésta de un temor prerreligioso. Frente a la idea de Wundt de que la religión germina de un temor prerreligioso y basándose en los trabajos de Marett y de Söderblom, Rudolf Otto presenta en su libro *Das Heilige* una teoría que convierte a lo sagrado en el objeto de la religión, del que ofrece una descripción detallada conceptual. Dios no es el objeto primario de la religión, sino lo sagrado, entendido como el *mysterium tremendum et fascinosum*, un sobrepoder misterioso que infunde temor y ejerce a la vez fascinación en el hombre.

¿Cómo responde Heidegger a este esquema interpretativo? Otto partió del neokantismo y su utillaje conceptual para abordar la problemática del poder sobrepujante de lo sagrado; distinguió, por un lado, un concepto racional de lo divino, tal como había sido elaborado por la teología positiva y racional, y, por otro lado, una noción irracional que se constituye en una *Ahnung* (elemento tomado del kantiano Fries) o vislumbre en que aparece lo que él llama lo «numinoso», lo divino tal como se da en el acceso prerracional a lo real. Es de aquí de donde arranca la crítica heideggeriana. La fenomenología de la religión de Heidegger se sitúa aquende la distinción racional e irracional, porque, entre otras cosas, son conceptos que se aclaran mutuamente, quedando ambos en una indefinición. En su esbozo de recensión al libro de Rudolf Otto destaca Heidegger precisamente lo «irracional», pero quiere salvarlo en sus propios lí-

mites y no tratarlo con el método de lo racional. La posición de Otto sigue colocando lo sagrado en el esquema racional-irracional, cuando debería haber convertido lo sagrado en correlato de una fe y no de un noema intelectual, porque sólo de esta forma puede darse lo sagrado originariamente.[2]

Por otro lado, en la filosofía más académica y dentro del neokantismo se producen intentos de fundar una teoría de la religión. Aquí cabe destacar los libros de Paul Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, de 1908, y de Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, de 1913; pero quizá lo más granado del planteamiento filosófico-religioso del neokantismo sea el enjundioso y preciso estudio, de 1902,[3] de Wilhelm Windelband sobre lo sagrado: un análisis rigurosísimo y capital sobre el concepto de lo sagrado que reúne en sí, confiriéndoles una suprarrealidad atemporal y transcendente, los conceptos de verdadero, bueno y bello. Refiriéndose directamente a Windelband, Heidegger critica su fuerte racionalización del concepto de lo sagrado, ya que es la razón la que accede al fenómeno, pero considera muy fructífera su idea de que es el método lo decisivo para elucidar el fenómeno.[4]

Es, sin embargo, con Troeltsch (1865-1923) con el que Heidegger entabla un diálogo más extenso bajo el signo de la crítica. Troeltsch es ante todo teólogo con un punto de vista filosófico procedente del neokantismo. Como el fenómeno capital de la religión es la vivencia en uno mismo de la presencia de Dios, Troeltsch estudia los aprioris cognoscitivos de esta vivencia central en su peculiaridad frente a otros aprioris con el objetivo de construir una metafísica de la religión que, en vez de derivar en la dialéctica, descanse en la apropiación de los fenómenos dados. Para Troeltsch la religión surge históricamente como resultado de la interacción de elementos racionales e irracionales que brotan de la vida. En esta posición Heidegger aprecia el realce de lo histórico, de la historicidad de la re-

[2] GA 60, pp. 333-334.

[3] «Das Heilige. Skizzen zur Religionsphilosophie» (1902), recogido en *Präludien*, JBC Mohr, Tubinga, 1924, t. II, pp. 295-332.

[4] GA 60, pp. 334. Heidegger no parece conocer en ese momento los planteamientos ni de Paul Natorp ni de Cohen.

ligión y de su elemento vital, pero Troeltsch sigue tomando la religión por una objetualidad (Objekt), con todas sus implicaciones intelectualistas que dificultan, por tanto, la aprehensión adecuada del fenómeno de lo religioso y lo sagrado.

Si ahora consideramos la corriente fenomenológica, veremos que Heidegger no es el primer fenomenólogo que se ocupa de la filosofía de la religión.[5] Husserl mismo en sus *Ideas* presenta fragmentos de una teoría no elaborada totalmente sobre Dios, sin exponer una auténtica teoría fenomenológica ni de lo sagrado ni de lo divino. En la marcha de la reducción fenomenológica, tras la desconexión del mundo natural y después de quedar como resto en la experiencia inmanente el yo puro en cuanto trascendencia en la inmanencia, se pone el problema de la trascendencia de Dios. Aunque también la reducción afecta a Dios, Husserl esboza someramente lo que entiende por esta realidad. Se trata de un ser trascendente a la conciencia y al mundo natural, algo absoluto y trascendente en un sentido totalmente diverso a como lo es la conciencia, el yo puro. Dios es definido como el principio teleológico, el fin al que remiten en última instancia todas las teleologías del mundo natural y la fuente de todas las posibilidades y realizaciones de valores,[6] pero no

[5] No existe, de momento, ninguna exposición general sobre la fenomenología de la religión dentro del movimiento fenomenológico. Hasta ahora, los estudios se han centrado especialmente en el concepto de Dios en Husserl, en la obra de Max Scheler y de Edith Stein, dejando de lado a otros fenomenólogos. Mas tampoco existe, a lo que alcanzo a ver, ningún intento global de comprender los distintos principios o aproximaciones fenomenológicas a lo religioso en general. Tanto mayor es la urgencia de su tratamiento. Un intento parcial es la monografía de Beate Bechmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebens. Religionsphilosophische Überlegung im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein* (Orbis Phenomenologicus- Studien 1), Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003. En cuanto a Heidegger, la bibliografía es muy amplia. En general, cfr. la monografía de Matthias Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990 (en parte anticuada, porque no dispuso en su totalidad de las lecciones del tomo 60; pero en conjunto, buena); Jaromir Brejdak, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Peter Lang, Francfort del Meno, 1996 (sobre la lección aquí traducida y la presencia de san Pablo en *Ser y tiempo*); Luca Savarino, *Heidegger e il cristianesimo* (1916-1927), Liguori Editore, Nápoles, 2001 (centrada en las lecciones del tomo 60). Estos títulos son sólo una selección de la amplia bibliografía sobre el tema, dispersa sobre todo en artículos.

[6] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Phi-*

es ni un producto de la conciencia ni un dato absoluto de ella, esto es, algo que sólo puede darse a una conciencia como una vivencia inmanente a la corriente de la conciencia. Husserl deja abierta la cuestión de si Dios y objetos similares puedan darse a la conciencia o ser conocidos racionalmente.[7]

Aunque, sin duda, Max Scheler se erige en el más destacado fenomenólogo de la religión con su *Vom Ewigen im Menschen* de 1921, tampoco él es el primer fenomenólogo en ocuparse del tema. Adolf Reinach, el discípulo favorito de Husserl de Gotinga, había esbozado, en un pequeño conjunto de notas y escritos, una teoría de la fenomenología de religión.[8] Si bien estas anotaciones fueron escritas en 1915 y 1917, mas no fueron publicadas hasta 1989, es manifiesto que Heidegger tuvo acceso, probablemente gracias a Husserl,[9] al manuscrito. En estas notas dispersas Reinach presenta, sin embargo, una elaborada teoría de la vivencia religiosa entendida como vivencia de lo absoluto. De esta forma enlaza con las consideraciones de Husserl, pero, al contrario que éste, no «suspende» o «desconecta» esa transcendencia absoluta. La experiencia religiosa fundamental es la del estar resguardado en el seno de Dios (Geborgensein in Gott), o también, utilizando la expresión de Schleiermacher, la del sentirse absolutamente dependiente de Dios (schlechthinnige Abhängigkeit von Gott). Como buen fenomenólogo se pone a analizar esta vivencia desde los polos noético y noemático.

¿Cuál es la noesis? ¿A qué clase de acto pertenece esta experiencia? Reinach conoce el problema del vislumbre planteado por Fries y la relación de esta clase de actos con la experiencia religiosa, pero, a su entender, el vislumbre está explícitamente en relación con

losophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, ed. de Karl Schuhmann, en Husserliana III 1, 1 (1976), Martinus Nijhoff, § 58, pp. 124-125.

[7] Edmund Husserl, *Aufträge und Aufsätze (1911-1921),* ed. de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, en Husserliana XXV (1987), Martinus Nijhoff, p. 173. Es un texto de 1917.

[8] Adolf Reinach, *Sämtliche Schriften,* ed. de Karl Schumann, Philosophia Verlag, Munich, 1989, t. I, pp. 589-611. Cfr. GA 60, pp. 324-327.

[9] Husserl leyó los manuscritos junto con Jean Héring y Edith Stein. Cfr. la carta dirigida a Adolf Grimme, 8 de junio de 1918, en Edmund Husserl: *Briefwechsel,* 3. Band: Die Göttinger Schule, ed. de Elisabeth y Karl Schumann, Kluwer, Dordrecht, 1994, p. 83.

la premonición de sucesos temporales (*v. g.*, la muerte), mientras que la experiencia religiosa es asignada, antes bien, a la clase de los sentimientos, como Schleiermacher.[10] Pero el sentimiento no es algo ciego, sino algo que aprehende algo nuevo, que posee una dimensión aprehensiva en que se descubre algo, como en la experiencia de los valores.

¿Cuál es el noema de esta experiencia?, ¿cuál es su «contenido»? En la experiencia religiosa fundamental se me da el estar recogido en el seno de Dios, mi absoluta dependencia con respecto a Dios. En el noema me doy yo como sintiéndome recogido en su seno, como absolutamente dependiente de Él. Dios está dado como lo absoluto. Ahora bien, este absoluto no es lo absoluto en el sentido de lo infinito sin límites, de lo infinito extensivo, sino de lo infinito en el sentido de la plenitud ilimitada. Mientras que lo infinito extensivo es aquello que se da en el mundo empírico, aquello que siempre se puede acrecentar, lo absoluto de la plenitud está más allá de este acrecentarse sin fin.[11] El noema de la experiencia religiosa básica comprende, por un lado, al yo que es vivido en su absoluta dependencia de Dios, y, por otro, a Dios como lo absoluto en el sentido de una plenitud irrestricta. Ahora bien, en el mismo darse la absolutez de Dios se da conjunta y mediatamente su existencia. La existencia de Dios así como predicados tales como la justicia, la omnipotencia, etc., son datos inmanentes de la vivencia misma y no explícitos.

Dada esta fisionomía peculiar, esta experiencia no es ni empírica ni apriórica, pero es capaz de fundar otras muchas experiencias religiosas, como la de la veneración o agradecimiento, el amor a Dios, etcétera.

¿Qué es lo que le interesa a Heidegger de la teoría de Reinach que acabo de presentar a grandes rasgos? Aunque la vivencia de Dios la conciba Reinach como una actitud, Heidegger le reconoce el mérito de haber entrevisto la importancia de la vivencia religiosa bañada en la gracia, opuesta, por lo tanto, a todo lo actitudinal teórico, para la elaboración de una fenomenología de la religión. Rei-

[10] Reinach, *ibidem*, p. 595: «Religiöse Erkenntnis und Werterkenntnis stehen sich nahe, insofern sie beide sich aus einem Fühlen entwickeln»; cfr. también pp. 603-604.

[11] *Ibidem*, pp. 607-608.

nach ha visto que lo absoluto sólo se puede describir en el marco y en los límites de esa vivencia religiosa genuina, y esto es lo que asume también Heidegger. Otro punto que destaca positivamente Heidegger es el de la distinción entre conocimientos explícitos y conocimientos inmanentes a la vivencia.

Pero ¿cuál es la fenomenología de la religión que propone Heidegger? Tras una larga introducción sobre el método fenomenológico y la cuestión de la experiencia originaria de la vida, empieza Heidegger a exponer el problema concreto. El tema es la religión. Mas en esto coinciden la historia de las religiones, o lo que hoy llamaríamos ciencia de las religiones, y la filosofía o fenomenología de la religión. Pero mientras que la historia de las religiones considera la religión como una objetualidad (Objekt) y pretende alcanzar una índole objetual (Objektivität) histórico-científica,[12] se distingue ya necesariamente de la fenomenología de la religión, que ni capta una conformación de la religión como un ejemplo de una norma superior ni tampoco se queda en lo objetual, sino que se adentra hasta el fenómeno aquende las objetivaciones científicas.

Sin embargo, la fenomenología de la religión de Heidegger no pone en el punto de mira la religión en su totalidad, ni tampoco la experiencia de Dios, sino que se centra en la experiencia originaria de la religiosidad. ¿Cómo es posible esto? En realidad, su fenomenología de la religión no se interesa por la religión misma ni por la central experiencia de Dios, sino busca experiencias originarias en que se resalte la vida fáctica, recogidas en los testimonios relevantes de la historia de las religiones. Su planteamiento difiere, además, del que hacen los científicos de la religión, como los propuestos por Söderblom y Otto, que abarcan un número mayor de religiones, al ceñirse exclusivamente a testimonios cristianos: por un lado, a san Pablo, como exponente más originario del cristianismo primitivo, y, por otro, a san Agustín, como la figura central que da expresión a una experiencia originaria de la vida desasosegada por la búsqueda de Dios, en la encrucijada donde se cruzan la asunción del cristianismo y la recepción de la filosofía griega. En ambos análisis Hei-

[12] GA 60, p. 77.

degger deja absolutamente de lado la experiencia religiosa genuina, la vivencia de Dios, para centrarse en la experiencia que de la vida fáctica tienen san Agustín y Pablo de Tarso. Por tanto, no se trata tanto de una fenomenología de la religión, sino de una fenomenología de la vida fáctica basada en experiencias religiosas fundacionales de la vida fáctica cristiana definida por la tribulación ante la venida próxima del Mesías.

Como la ciencia de la religión contemporánea, su fenomenología de la religión parte también de hechos históricos fijados en documentos concretos que sirven de apoyo a la interpretación, pero toma más en serio la historicidad de cada una de las religiones, al rechazar las tipologías y destacar así la individualidad histórica de cada una, insubsumible bajo especies y géneros. Sólo viendo la religión como hecho histórico particular y esencialmente individual se hace justicia al fenómeno. Siendo lo decisivo reconstruir la vivencia originaria en que se constituye la religión, lo que hay que hacer es estudiar la experiencia originaria de san Pablo y de san Agustín a partir del material religioso históricamente dado. Aunque la fenomenología tenga que fijar la situación histórico-objetualmente dada, no debe dejarse llevar por los motivos procedentes de las ciencias históricas ni tampoco de la *Religionswissenschaft* en ciernes, sino obtener sus motivos de la experiencia fenomenológica misma, preobjetiva y preobjetual. En segundo lugar, tiene que delimitar la situación en que se inscribe el documento mismo que servirá para interpretar la experiencia religiosa. El concepto de situación, central en la fenomenología heideggeriana, consta de tres elementos: el sentido del contenido, o sea, aquello con que uno se las ha en la situación: las significatividades del entorno; el sentido referencial o modo en que se accede cada vez a éstas; y el ejercer (ejercicio) o la ejecución misma, o sea, el modo en que se ejerce o «se pone en acción/en acto» la situación en general. Para Heidegger el sentido ejecutivo de la experiencia misma supera en importancia al sentido del contenido y al sentido referencial.

Éstos son los dos objetivos de la explicación fenomenológica de la experiencia religiosa. Pero son precisos dos requisitos previos que posibiliten el logro de esos objetivos: la desconexión del fenome-

nólogo, que va explicando la situación originaria, y la marcha paulatina de la explicación desde lo histórico-objetual a lo originario,[13] que en todo momento debe ser fenomenológicamente motivada para no errar en el realce de los momentos constitutivos de la situación.[14]

Primero, comienza con san Pablo. Heidegger quiere analizar la experiencia originaria de san Pablo de la vida fáctica poniendo de manifiesto su situación articulada en mundo propio (Selbstwelt), mundo compartido o co-mundo (Mitwelt) y mundo circundante (Umwelt). El material histórico-religioso son las epístolas conservadas del apóstol, pero el análisis heideggeriano no considera todas las cartas por igual, sino que quizá es en la primera de todas en la que la situación originaria de san Pablo ante sus fieles tesalonicenses se pone mejor de manifiesto. Las cartas son tomadas por Heidegger no como documentos doctrinales en que se exponen dogmas teológicos, sino como documentos de la propia experiencia vital de san Pablo en cuanto creyente de Cristo.

¿Qué es lo que resalta Heidegger de ese material histórico-religioso? La proclamación evangélica. Ahora se trata de analizar estos fenómenos en sus cartas. Formalmente se puede distinguir en este fenómeno: un qué (el sentido de contenido, Gehaltssinn) se proclama, el sentido referencial de la proclamación (Bezugssinn), el quién lo proclama y el dónde se proclama, pero lo que importa aquí es sobre todo el cómo de la proclamación, que no es otra cosa que el sentido ejecutivo (Vollzugssinn).[15] El predominio del ejercicio o ejecución sobre los demás momentos de la experiencia tiene que ver con la excelencia misma de lo originario frente a lo derivado. En el ejercicio las estructuras de la experiencia sufren una revulsión, al ser llevadas a la actualidad, y los fenómenos adquieren inmediatez y viveza. Además, el ejercicio está vinculado básicamente con la existencia del estar-ahí, mientras la referencia y el contenido están en el comportamiento del estar-ahí (Dasein).

En la primera epístola a los tesalonicenses descubre lo peculiar

[13] GA 60, pp. 83-86.
[14] GA 60, p. 90.
[15] GA 60, pp. 80-81.

de la experiencia cristiana de la vida. La vida fáctica se entiende en la perspectiva cristiana como un haber llegado a ser en Cristo, que queda también conjuntamente co-experienciado: el haber llegado a ser cristiano y el saber de esto mismo constituyen una unidad, la facticidad de la vida cristiana. Mas el ser cristiano no lo viven ni san Pablo ni su comunidad tesalonicense como un gozo o una alegría, puesto que la tribulación forma parte esencial de la proclamación evangélica y del haber llegado a ser cristiano: la tribulación determina y permea la facticidad de la vida cristiana y la experiencia cristiana del mundo.

El ser de la vida cristiana, su facticidad atribulada, es, por un lado, un ser aceptado y, por otro, un tomar o aceptar. Éstas son dos formas de ejercer el haber llegado a ser cristiano. Junto a la forma de ejercerse la facticidad se da también una forma de movimiento o motilidad (Bewegtheit) de la facticidad cristiana que no es sino un giro hacia Dios (Hinwendung) y, a la vez, un giro que se aparta (Abwendung) de los ídolos o dioses del paganismo.

El sentido referencial de la vida fáctica cristiana, que no es sino la expectativa o esperanza de la venida de Cristo, la παρουσία, está determinado por dos modos; el servir (δουλεύειν) y el aguardar (ἀναμένειν). De tal modo es así que toda la vida cristiana está definida por la expectativa de la comparencia de Cristo al final de los tiempos. Ésta es la referencia de la vida cristiana fáctica, un peculiar estar ante Dios, ya que Éste no aparece como en una eternidad, sino en la expectativa de su venida en un futuro, que es el final de los tiempos. Esta temporalidad particular de la vida cristiana, ese «aún no», ese estar volcado a un futuro no determinado puntual ni cronológicamente es el sentido de la vida cristiana. Con ello Heidegger ha definido fenomenológicamente la vida cristiana y circunscrito la experiencia cristiana, su religiosidad.

Al final, señala Heidegger una nota esencial de la vida fáctica cristiana, del haber llegado a ser en Cristo. El ejercicio de la facticidad cristiana no es algo que el cristiano ejecute por sus propias fuerzas: su haber llegado a ser en Cristo no es algo que él haya llevado por sí solo a la realización, a la ejecución, sino que es Dios por su gracia quien posibilita esta vida fáctica cristiana.

En suma, Heidegger no muestra en sentido estricto la experiencia religiosa, la vivencia de Dios en el cristianismo, sino la vida fáctica cristiana, y sólo de refilón la vivencia de Dios en el sentido de la expectativa de su venida. Con todo la experiencia cristiana de Dios queda de algún modo definida, es más: dice que el ser de Dios sólo puede entenderse a partir del sentido temporal de la existencia como expectación tensa de la venida del Mesías. De ahí que la eternidad de Dios es sólo comprensible en el horizonte escatológico del próximo final de los siglos.[16] De este análisis de Heidegger, con sus acentuaciones, realces y reticencias, se sigue que lo que le importaba no era tanto una fenomenología de la religión, sino una fenomenología de la vida fáctica: resaltar, en definitiva, elementos de la facticidad de la vida tomando como base documentos capitales de la historia de la religión.

Frente a la exegética contemporánea, centrada, por un lado, en establecer la dogmática y los teologemas de san Pablo y, por otro, en situar históricamente en su contexto intelectual la obra paulina o en estudiar estos documentos desde el punto de vista de la historia de la literatura como género epistolar, la obra de interpretación de Heidegger brilla por su originalidad y profundidad, aunque sea deudora de la ingente y decisiva exegética teológica alemana anterior y contemporánea, pero, en gran parte, independiente de las interpretaciones de sus coetáneos Karl Barth, Bultmann y Tillich.

Otro tanto cabe decir de su análisis de la experiencia religiosa de san Agustín. La tarea que se propone realizar Heidegger tomando como base interpretativa el libro X de las *Confesiones* no se ajusta propiamente a la fisionomía de una fenomenología de la vida religiosa o de la religión, sino que es de carácter histórico-filosófico: el análisis del influjo del neoplatonismo en san Agustín. Pero tanto san Agustín y su planteamiento en cuanto al neoplatonismo no serán considerados como ejemplares de géneros, sino como fenómenos en su facticidad. En realidad, el tema no es ni san Agustín ni el neoplatonismo ni el influjo de éste en aquél, sino la vida fáctica.[17] Los textos de san Agustín se convierten en un documento en el que que-

[16] GA 60, pp. 116-117.
[17] GA 60, p. 173.

da plasmado el tema de la facticidad de la vida pese a las sedimentaciones teoréticas de impronta griega y neoplatónica que hay que desenmascarar.

Heidegger reconoce que los análisis de san Agustín están bajo el signo de la experiencia de Dios como búsqueda, pero que, en cuanto se toma en serio la condición de la ejecución de la experiencia de Dios, uno se mueve apartándose de Éste. De esta forma Heidegger justifica de hecho su renuncia implícita a analizar la experiencia religiosa como búsqueda de Dios en san Agustín y a estudiar el polo noemático, Dios. Por otro lado, señala la conexión de esta búsqueda de Dios con la conciencia de pecado y advierte de las dificultades hermenéuticas de este concepto.[18]

Con acierto señala Heidegger que estos análisis de la vida fáctica se han de entender en función de la experiencia de Dios, como búsqueda de Dios, o sea, búsqueda de la *vita beata*, que no es sino la tenencia de Dios. En el estudio de la vida feliz como modo de estarnos dado Dios es posible dilucidar el concepto de Dios, pero, según Heidegger, esta pregunta se transmuta en la pregunta por qué soy yo.[19] Éste es el punto de inflexión en la interpretación de san Agustín, porque el análisis se desvía desde el comienzo de la experiencia de Dios, como tema propio de una posible fenomenología de la religión, a la cuestión de la vida fáctica. A partir de ese momento Heidegger presenta un análisis de la vida fáctica basándose en los análisis de san Agustín. No se trata de una mera interpretación textual, sino de una explicitación de fenómenos merced a un preconcepto preciso de vida fáctica elaborado por el propio Heidegger y que aquí se pone a prueba. En el análisis de la vida fáctica según san Agustín la cuestión de Dios se desliza a un segundo plano, pero no desaparece; Heidegger sólo alude de pasada a ella. Son tres los rasgos esenciales de la vida que Heidegger cree descubrir en san Agustín: la vida como molestia (Beschwernis), la vida como tentación y la vida como *cura*. El ser de la vida se ejerce de dos modos bien diversos: como dispersión en las cosas mundanales (*defluxio*) y como *continencia* en el sentido de contenerse absteniéndose de esa dispersión y con-

[18] GA 60, pp. 283-284.
[19] GA 60, p. 204.

centrándose en una sola cosa, Dios.[20] La dispersión adopta tres modos básicos: la concupiscencia o deseo carnal, la curiosidad por las cosas del mundo y la ambición por los honores mundanos.[21] En la vida como tentación advierte Heidegger un sentido ejecutivo, del que hay dos formas ejecutivas: la negociosidad (Geschäftigkeit) y la preocupación por la vida misma (Bekümmerung).

En tercer lugar está el fenómeno del *mihi factus sum*, de la incertidumbre vital. Por último, está la conformación axiológica de todo lo experienciado a través del concepto de *summum bonum* en el sentido del neoplatonismo; de esta forma lo ejecutivo primario de la experiencia fáctica de san Agustín se emboza y oculta. Aquí afirma Heidegger que se produce el fatal influjo del neoplatonismo en san Agustín que hace que éste conciba las cosas como bienes que se posponen o se anteponen tomando por último valor o medida a Dios, entendido como *summum bonum*. Para Heidegger la axiologización de lo experienciado es una consecuencia del predominio de lo teórico y una tergiversación de la vida fáctica. Además, el concepto de Dios como *summum bonum* hace de Dios un valor (a su entender, una blasfemia), y, por tanto, este concepto derivado teórico no puede ser el fenomenológico.

En resumen, la lección se inscribe, sin duda, en el estudio de la vida religiosa, como pone de manifiesto el primer tema abordado: el de la vida beata o tenencia de Dios; pero la investigación va derivando hacia el análisis fenomenológico de la vida fáctica al hilo de la interpretación agustiniana de la vida humana, que Heidegger incorporará en parte a *Ser y tiempo*. Con todo esta lección da algunas indicaciones importantes para entender la fenomenología de la religión que está concibiendo Heidegger en ese momento.

Por último, en los estudios preparatorios de la lección del semestre de invierno 1918-1919, *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*, deja bien claro que no es tanto la experiencia mística de Dios lo que pretende esclarecer cuanto sus fundamentos filosóficos. No obstante, deja interesantísimos estudios preparatorios para

[20] GA 60, pp. 205-206.
[21] GA 60, p. 212.

análisis futuros de la experiencia mística en Eckhardt y santa Teresa. En esta lección Heidegger habría destacado la irrenunciable dimensión histórica de la experiencia religiosa, dimensión que se le había escapado a Reinach,[22] y habría criticado a fondo la noción de éste de lo absoluto como correlato noemático de la vivencia religiosa.

A la vista del análisis de lo que hay de «fenomenología de la religión» en estas tres lecciones de «fenomenología de la religión», se pone de manifiesto lo errado del título y lo que dista la ejecución de lo anunciado en el título de una fenomenología de la religión. En realidad, Heidegger no pretendió en ningún momento acometer tal empresa, sino que en el análisis de la experiencia religiosa de san Pablo, de la búsqueda de Dios en san Agustín y en el más que fragmentario estudio de la experiencia mística lo que buscaba fue brindar una descripción fenomenológica de la vida fáctica que se transluce en la experiencia religiosa, dejando, en gran medida, de lado la cuestión de la experiencia de Dios. Lo que le importa a Heidegger no es este momento de la experiencia, sino la comprensión propia del ser del que tiene esa experiencia religiosa.

Por eso estas lecciones se inscriben de hecho en sus estudios de elaboración de una fenomenología de la vida fáctica. En efecto, las dos primeras lecciones conservadas de 1919 y editadas bajo el título *Para la definición de la filosofía*[23] se mueven inequívocamente dentro de sus esfuerzos por esclarecer la fenomenología como una ciencia originaria capaz de dar cuenta de la vivencia fundacional, en lucha contra la filosofía entendida como teoría de las concepciones del mundo y la filosofía neokantiana de los valores. En esta misma línea discurre la lección siguiente, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, del semestre de invierno 1919-1920.[24] En la lección inmediatamente anterior a la que aquí traduzco, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*,[25] del semestre de verano de 1920, presenta ya

[22] GA 60, p. 325.

[23] *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, 2.ª ed. de B. Heimbüchel, 1999.

[24] *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, ed. de Hans-Helmut Gander, 1992.

[25] *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, ed. de Claudius Strube, 1993.

el tema de la vida fáctica como el tema de la fenomenología. Pero va a ser en las lecciones de fenomenología de la religión y en la lección del semestre de invierno de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles,*[26] donde se estudie a fondo el tema de la vida fáctica con un análisis pormenorizado de sus categorías. Todo será profundizado en la última lección de Friburgo (semestre de verano de 1923) titulada *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.*[27] Todas estas lecciones fenomenológicas giran aparentemente en torno a un único tema, la vida fáctica. Ésta no es un constructo biológico o histórico, sino la vida individual de cada uno, histórica en tanto que suceso diferente de los procesos naturales y en ejercicio (im Vollzug) o ejecutivamente (vollzugsmäßig), quedando definida por la preocupación (Bekümmerung, concepto antecedente de la Sorge) por uno mismo (mundo propio o Selbstwelt), por las significatividades (Bedeutsamkeiten) del mundo circundante (Umwelt) y el mundo compartido (Mitwelt). No sólo eso: se esfuerza por describir las tendencias que determinan el fenómeno, las formas y los modos de su ejercerse. Todos estos análisis no serán baldíos, pues terminarán incorporándose, eso sí, modificados, al análisis de la cura (Sorge) y del estar-ahí (Dasein) de *Ser y tiempo.* Sin embargo, el análisis de la vida fáctica no es una meta en sí misma, sino el pivote sobre el que se está erigiendo, al hilo del problema de las categorías, la ontología heideggeriana.

En general, estas lecciones constituyen un bloque errático en la obra de Heidegger, porque después no dedicó ningún escrito al tema, sólo indicaciones y expresiones dispersas acerca de lo sagrado y Dios. En su periodo de Marburgo (1923-1928) cabe destacar su con-

[26] *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung,* GA 61, ed. de Walter Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, 2.ª ed., 1994. Hay traducción española de Jesús Adrián Escudero: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles,* Editorial Trotta, Madrid, 2002.

[27] *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität,* GA 63, 2.ª ed. de K. Bröcker-Oltmanns, 1995. Hay traducción española de Jaime Aspiunza: *Ontología: Hermenéutica de la facticidad,* Alianza Editorial, Madrid, 1999. Ésta es la última lección primera de Friburgo. Aún quedan por editar las del semestre de verano de 1922 (*Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Ethik*) y la del semestre de invierno de 1922-1923.

ferencia de 1927 titulada *Fenomenología y teología,*[28] en la que se pone de manifiesto la radical separación entre la una y la otra, tanto por su objeto (ser/Dios o la cristiandad) como por el acceso (razón/fe), pero también la dependencia de la teología con respecto a la filosofía para establecer sus conceptos fundamentales.

A esta toma de posición radical frente a la teología se suma una breve alusión al tema de lo sagrado en la lección del semestre de invierno de 1927-1928 titulada *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft,*[29] donde habla de la poderosidad (Mächtigkeit) como modo de ser de la naturaleza, pero en otro lugar,[30] y en el mismo año de 1928, menciona el sobrepoder del *mana* asignándolo a la forma mítica de ser del hombre primitivo en lucha con la naturaleza. Por último, en la lección del semestre de verano de 1928 titulada *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*[31] atribuye la santidad a lo sagrado, al cual parece identificar con lo divino. Pero estas reflexiones dispersas no constituyen de por sí un nuevo planteamiento de fenomenología de la religión, sino que son fragmentos de un intento que no cuajó. En definitiva, Heidegger no llega a esbozar una fenomenología de la religión comparable al intento de 1920 ni en su periodo de Marburgo ni en sus escritos posteriores. Ahí estriba también la importancia de estos textos que documentan un espíritu filosófico de primer orden en brega con la cuestión de la religión.

En cuanto a la traducción, he procurado realizar una versión fiel a la letra y al espíritu, pero a la vez legible para el lector en español. No es mi intención presentar una lista de las traducciones de los términos heideggerianos relevantes, ya que esto sólo es útil al traductor de Heidegger, pero no al lector que no sabe alemán o muy poco, que es al que en realidad se dirige la traducción. Sin embargo, a ve-

[28] En *Wegmarken,* en GA 9.

[29] En GA 25, ed. de Ingtraud Görland, 1977, pp. 21-23.

[30] Recensión de Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen,* II, en *Kant und das Problem der Metaphysik,* GA 3, ed. de F.-W. von Herrmann, 1991, p. 267.

[31] En GA 26, ed. de Klaus Held, 1977, p. 211, n. 3.

ces los términos alemanes van entre paréntesis detrás de la traducción. Con todo quiero justificar una sola traducción. El término alemán *abfallend* (que cae de) lo he vertido unas veces como «caedizo», otras como «cadente», otras «en caída». Los dos primeros vocablos españoles son empleados aquí en un sentido insólito, no registrado en los diccionarios, pero avalado por la etimología.

Los añadidos de los editores alemanes quedan explicados en el epílogo, al que aquí remito para que se lea antes de que se empiece a leer el texto traducido. Lo que el traductor ha añadido para completar el alemán, a veces muy elíptico, va entre antilambdas (< >). En el texto mismo las páginas de la edición alemana original van entre corchetes.

De las traducciones del griego neotestamentario de san Pablo me hago responsable y por ello van entre antilambdas (< >), aunque en algunas ocasiones he consultado la *Nueva Biblia Española*, dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Editorial Cristiandad, Madrid 1975), pero he tratado de buscar una traducción más ajustada al original evitando actualizaciones y el estilo llano, y en consonancia con las demás traducciones de Heidegger.

JORGE USCATESCU
Friburgo, 20 de diciembre de 2004

[3] INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

(LECCIÓN DEL SEMESTRE DE INVIERNO DE 1920-1921)

Primera parte

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA: FILOSOFÍA, EXPERIENCIA DE LA VIDA FÁCTICA Y FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

I. *La formación de conceptos filosóficos y la experiencia fáctica de la vida*

§ 1. La peculiaridad de los conceptos filosóficos

El que sea menester definir provisionalmente el significado de las palabras en el anuncio de la lección radica en lo peculiar de los conceptos filosóficos. En las ciencias particulares los conceptos vienen determinados por el lugar que ocupan dentro del orden de un complejo temático, y por ello están con mayor exactitud fijados cuanto más conocido sea el complejo temático al que pertenecen. Sin embargo, los conceptos filosóficos son oscilantes, vagos, variados, fluctuantes, como también se pone de manifiesto en el cambio de los puntos de vista filosóficos. Pero lo incierto de los conceptos filosóficos no radica exclusivamente en el cambio del punto de vista, sino responde, antes bien, al sentido de los conceptos filosóficos mismos, a su ser siempre inciertos. La posibilidad de acceder a los conceptos filosóficos se antoja por completo diversa a la de acceder a los conceptos científicos. La filosofía no dispone de un complejo temático plenamente objetivado en el que los conceptos puedan ser ordenados. Media una diferencia de principio entre la ciencia y la filosofía. Ésta es una tesis provisional que se irá mostrando en el curso de estos estudios. [4] (El que una tesis sea una proposición estriba en la necesidad de la formulación lingüística.)

Pero podemos tomar un camino más cómodo para acabar viendo la necesidad de tener una precomprensión de los conceptos del epígrafe. Estamos hablando de «conceptos» filosóficos y científicos, de «introducciones» a las ciencias y a la fenomenología. A pesar de la diferencia de principio, entre la filosofía y la ciencia se dan determinados puntos comunes. ¿Cómo es esto? Se podría creer que la filosofía es, igualmente, un comportamiento racional cognoscitivo, como el comportamiento científico. De ahí procede la idea de una

«proposición en general», de un «concepto en general», etc. Pero esta interpretación no está exenta del prejuicio de tener a la filosofía por ciencia. No se debe introducir en la filosofía la idea de conocimientos y conceptos científicos ensanchando el concepto de proposición científica hasta llegar al de proposición en general, como si los complejos racionales fueran los mismos en la filosofía que en la ciencia. De todos modos hay una concepción «nivelada» de los «conceptos» y las «proposiciones» filosóficas y científicas, los cuales salen al paso en la «vida fáctica», en el marco de la representación y la comunicación lingüísticas, como «significados» que son «entendidos». Por lo pronto, no se distinguen tan siquiera entre sí. Tenemos que examinar esta comprensión nivelada, pues tenemos que acabar por ver lo distinto que es entender los conceptos filosóficos y los conceptos científicos.

¿No es acaso esta consideración toda un continuo abordar preguntas previas? En la parte introductoria uno no parece hacer otra cosa que ir expresándose de cualquier manera, haciendo de la necesidad de una ineptitud para crear nuevos conceptos una virtud. La objeción de estar dando vueltas continuamente encerrada en preguntas previas sólo se le puede hacer a la filosofía cuando se le aplica una vara de medir tomada de la idea de ciencia y se le exige que solucione problemas concretos y construya una concepción del mundo. [5] Pretendo que esta necesidad de la filosofía consistente en ir dando vueltas siempre dentro de preguntas previas aumente y se mantenga viva hasta el extremo de convertirse realmente en una virtud. Sobre lo propio de la filosofía no tengo nada que contarles. No aportaré nada que sea interesante de contenido o que les conmueva el corazón. Nuestra tarea es mucho más limitada.

§ 2. Sobre el título de la lección

El título de la lección es «Introducción a la fenomenología de la religión». Se le puede dar un sentido con un triple matiz según la palabra básica que en él se subraye. Tenemos que llegar a un acuerdo provisional sobre el significado de los tres conceptos: introducción,

fenomenología —que aquí tiene para nosotros el mismo significado que filosofía— y religión. Inmediatamente nos topamos con un problema nuclear muy específico: el de lo histórico, de donde justamente proviene lo limitado de nuestras aspiraciones.

Comencemos aclarando los significados de las palabras, pero indiquemos enseguida los complejos objetivos ahí mostrados de modo que éstos se pongan en cuestión.

1. ¿Qué significa «introducción»? Una «introducción» a una ciencia suele comprender tres cosas:

a) la delimitación del sector temático;

b) la doctrina sobre el tratamiento metodológico del sector temático (a) y b) se pueden resumir en el establecimiento del concepto, el fin y la tarea de la ciencia);

c) la consideración histórica de los intentos llevados a cabo hasta la fecha de proponer y resolver las tareas científicas.

¿Se puede hacer una introducción de esta manera a la filosofía? Una introducción a la ciencia ofrece el sector temático y el estudio metodológico de éste (fin y tarea), [6] y una visión histórica panorámica sobre las distintas tentativas de solución. Si las ciencias y la filosofía son distintas, es dudoso que el filósofo vaya sencillamente a adoptar este esquema introductorio si quiere que se haga justicia a lo propiamente filosófico. Al filósofo se le conoce como tal por la introducción a la filosofía. Una introducción al estilo corriente oculta los problemas filosóficos. Unas introducciones a la biología, a la química, a la historia de la literatura son temáticamente muy diversas, pero poseen una gran semejanza formal entre sí, al obedecer todas ellas a uno y al mismo esquema. El sentido del esquema introductorio tiene su motivo comprensivo en la idea de la *ciencia* —entendida aquí no en su acepción lógico-formal, sino concreta, en calidad de ciencia *en ejercicio*, en cuanto investigación efectiva o comunicación, pero como un sistema puramente racional—. Según la historia, pero también por su *sentido*, las ciencias surgen de la filosofía. «Surgir» posee aquí un sentido bien determinado. Por lo común se entiende por tal el que de una ciencia general se haya escindido una ciencia particular determinada, es decir, se independice. Aquí surgir quiere decir determinar, con un método indepen-

diente, un sector temático concreto antes elaborado por la filosofía, presuponiéndose que la filosofía es también ella misma una ciencia. Este modo de concebir el surgimiento de las ciencias a partir de la filosofía, entendida como «afanarse cognoscitivo con el mundo» en el que las ciencias estén prefiguradas en estado embrionario, es un prejuicio que la concepción actual de la filosofía ha proyectado *a tergo* en la historia. *Únicamente una modificación concreta conformadora de un momento incluido en la filosofía*, que, sin embargo, esté en su forma originaria, esto es, que subyazga en él sin modificación alguna, *hace de la ciencia una ciencia en su surgir de la filosofía y merced a un modo específico del surgir mismo.* Las ciencias no subyacen prefiguradas en la filosofía. Esto nos lleva a la segunda pregunta: ¿qué quiere decir *filosofía*?

[7] Al científico nunca le interesan tanto las preguntas introductorias cuanto los genuinos problemas científicos concretos. En la introducción, sobre todo donde lo importante es lo filosófico, se hace patente una determinada incertidumbre justificada. Pero por estos juicios no nos dejamos apartar del camino. Quizá posea la «introducción» a la filosofía un sentido tan importante que tenga que ser también considerada en cada paso que dé hacia la filosofía. No es sólo técnica. La pregunta por la esencia de la filosofía se antoja infructuosa y «académica», pero esto es también consecuencia de la concepción corriente de la filosofía como ciencia. Por ejemplo, a un filólogo no le interesa la «esencia» de la filología, pero al filósofo le preocupa seriamente la esencia de la filosofía antes de poner manos a la obra. Si la norma se convierte en la idea de la filosofía, para ésta es una carencia el que *siempre* tenga que aclarar su esencia. Cuando medie una diferencia de principio entre la filosofía y la ciencia, sólo entonces se podrá entender, de un modo realmente filosófico, la historia de la filosofía. Así pues, guiándose por este problema, se podrán considerar entonces los grandes sistemas filosóficos según los siguientes puntos de vista:

1) ¿Dónde radica el motivo originario de la filosofía respectiva?

2) ¿Cuáles son los medios conceptuales y epistemológicos para realizar este motivo?

3) ¿Han surgido estos medios del motivo de la filosofía respecti-

va y no han sido tomados de otros ideales, y, justamente, de los científicos?

4) ¿No se muestran aquí, como hasta ahora en las filosofías, roturas precisas por las que la filosofía desagua en el cauce de la ciencia?

5) ¿Es el motivo mismo de la filosofía respectiva originario o ha sido tomado de otros motivos vitales o ideales?

[8] Siguiendo esta tendencia llevaremos a cabo las reflexiones histórico-filosóficas. Si se considerara la historia de la filosofía de otro modo, sería sólo un bello discurso o un mero registrar datos.

¿Cómo se llega a una comprensión propia de la filosofía? Esto sólo se puede conseguir mediante el filosofar mismo y no mediante demostraciones y definiciones científicas, es decir, no insertando todo en un complejo temático general objetualmente conformado. Esto estriba en el concepto «entendimiento sobre sí mismo». Lo que la filosofía es no puede ser jamás objeto de una evidencia científica, sino que sólo se puede aclarar en el filosofar mismo. No se puede definir la filosofía de la forma corriente ni tampoco caracterizarla mediante su inserción en un complejo temático, como cuando se dice que la química es una ciencia, y la pintura, un arte. Se ha intentado también insertar la filosofía en un sistema conceptual diciendo que se ocupaba de un determinado objeto de una determinada manera. Pero ya aquí se está inmiscuyendo la concepción científica de la filosofía. Los principios del pensar y del conocer siguen sin quedar aclarados en éstos. Se puede, en cambio, hablar de ese modo de la pintura, aun cuando no sea una ciencia, diciendo que es un arte. Esto está justificado hacerlo con la filosofía en un sentido *íntegramente formal*, aunque quede por aclarar la especie de lo «formal» de que se trate.

El problema de la comprensión propia de la filosofía se ha tomado siempre muy a la ligera. Si se toma el problema radicalmente, se cae en la cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella. Es fundamental el concepto de experiencia fáctica de la vida. Con la designación de la filosofía como comportamiento racional y cognoscitivo no se consigue nada, sucumbiendo así al ideal de la ciencia. Así sólo se emboza justamente la dificultad principal.

[9] § 3. La experiencia fáctica de la vida como punto de partida

¿Qué significa «experiencia fáctica de la vida»? Experiencia designa: 1) la confirmación experiencial; 2) lo experienciado a través de ésta. Pero necesitamos adrede la palabra en su doble significado, porque esto expresa justamente lo básico de la experiencia fáctica de la vida: el que el yo experienciante y lo experienciado no se puedan separar hasta que sean arrancados unos de otros como cosas distintas. «Experienciar» no quiere decir «tomar nota» (zur Kenntnis nehmen), sino afrontar lo experienciado, el autoafirmarse de las configuraciones de lo experienciado, teniendo así tanto un sentido pasivo como activo. «Fáctico» no significa efectivo como la naturaleza o causalmente determinado ni real como una cosa. El concepto de lo fáctico no cabe interpretarlo a partir de presupuestos gnoseológicos concretos, sino que será comprensible únicamente a partir del concepto de lo «histórico». A la vez es esa «experiencia fáctica de la vida» una zona peligrosa para la filosofía independiente, porque ya en esta área las ambiciones de las ciencias se hacen manifiestas.

La concepción que hace de la filosofía y de las ciencias configuraciones objetuales de sentido o proposiciones y complejos proposicionales ab-sueltos ha de ser desterrada. Si las ciencias en general se toman como problemas filosóficos, se analizarán *en una teoría de la ciencia* teniendo en cuenta su complejo veritativo y proposicional *ab-suelto.* Hay que captar las ciencias concretas en su *ejercicio*; hay que dar por sentado que el proceso científico es histórico, lo cual no sólo se pasa por alto en la filosofía actual, sino que también se rechaza adrede. Lo histórico no puede tener ninguna función. Por el contrario, nosotros defendemos la tesis de que la ciencia es por principio distinta de la filosofía. Hay que meditar sobre ello.

Todos los grandes filósofos han querido elevar la filosofía al rango de ciencia, quedando así admitida una carencia de la filosofía en cuestión: el no ser precisamente una ciencia. Por esto uno se dejaba guiar por la idea de una [10] filosofía rigurosamente científica. *¿Es el rigor un concepto supracientífico?* El concepto y el sentido de *ri-*

gor son originariamente filosóficos, y *no* científicos; sólo la filosofía es originariamente rigurosa por tener un rigor frente al cual el rigor de la ciencia es meramente derivado.

Este continuo esforzarse por precisar su propio concepto forma parte del auténtico motivo de la filosofía. Por el contrario, una filosofía científica nunca podrá librarse de la objeción de que persiste eternamente en reflexiones previas «gnoseológicas». La filosofía debe ser liberada de su haber sido «secularizada» y convertida en una ciencia y en una doctrina científica sobre las concepciones del mundo. Hay que ofrecer una definición positiva de la relación derivativa de la ciencia con respecto a la filosofía. Hoy en día lo que se suele hacer es tomar un punto de vista de compromiso, según el cual la filosofía es, en su concreción, una ciencia, pero su tendencia total la lleva a proponer una concepción del mundo, quedando sin aclarar y borrosos los conceptos de «ciencia» y «concepción del mundo». ¿Cómo puede darse una comprensión propia de la filosofía? Es manifiesto que por esta tesis el camino de la deducción científica ha sido cortado de antemano. Tampoco ofreciendo el «objeto» de la filosofía, pues quizá la filosofía no se ocupe siquiera de una objetualidad; no cabe quizás ni siquiera preguntar por su objeto. Mediante intuiciones místicas desharíamos de antemano el problema.

El camino hacia la filosofía comienza con la *experiencia fáctica de la vida*. Pero parece como si la filosofía volviese a salirse fuera de la experiencia fáctica de la vida. De hecho, aquel camino conduce en cierta forma sólo hasta *las puertas* de la filosofía, pero no franquea el umbral. La filosofía misma sólo se puede obtener por un giro radical en el camino, pero no por un sencillo giro de modo que el conocimiento ahora sólo se dirija hacia otros objetos, sino mediante una verdadera *transformación radical*. El neokantismo [11] de Natorp invierte sencillamente el proceso de «objetualización» (del conocimiento objetivo) llegando así a la subjetualización que represente el proceso psicológico-filosófico, de tal modo que el objeto se lleva de lo objetual al sujeto, y el conocimiento *qua* conocimiento sigue siendo el mismo problema sin aclarar.

La experiencia de la vida fáctica es algo por entero peculiar. En

ella se posibilita el camino hacia la filosofía, y en ella se ejerce también el giro radical que lleva a la filosofía. Por una caracterización provisional del fenómeno de la experiencia de la vida fáctica se puede entender esta dificultad. La experiencia de la vida es algo más que una mera experiencia que toma nota, ya que constituye la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo. Si examinamos la experiencia fáctica de la vida sólo según la dirección del contenido experienciado, lo que se experiencia, lo vivido, se designa como «mundo» y no como «objeto». «Mundo» es algo dentro de lo que se puede *vivir* (en una objetualidad no se puede vivir). Al mundo se le puede llamar formalmente *mundo circundante* (medio), esto es, lo que nos sale al encuentro, aquello de lo que forman parte no sólo cosas materiales, sino también objetos ideales, ciencias, arte, etc. En este mundo circundante está también el *mundo compartido con los otros*, es decir, los otros hombres según una caracterización fáctica concreta: como estudiantes, docentes, parientes, superiores, etc., y *no* como ejemplares del género científico-natural *homo sapiens*, etc. En fin, también está en la experiencia fáctica de la vida el *yo-mismo*, el *mundo propio*. En la medida en que yo pueda sumirme en la ciencia y el arte, de modo que viva totalmente entregado a éstos, hay que decir que el arte y la ciencia son *mundos genuinos de la vida*. Pero también son experienciados al modo del mundo circundante. No se los puede, en cambio, delimitar mutuamente con rigidez ni considerarlos como conformaciones sueltas ni preguntar por su relación recíproca ni subdividirlos en géneros y especies, etc. Todo esto supondría una deformación, un extravío hacia la gnoseología. La respectiva estratificación gnoseológica y [12] la jerarquización de estos tres mundos sería ya un violentamiento. No se ha dicho aquí nada sobre la relación entre los mundos vitales. Lo importante es que sean *accesibles* a la experiencia fáctica de la vida. Sólo se puede caracterizar el modo, el *cómo* del experienciar aquellos mundos, es decir, se puede preguntar por el *sentido referencial* de la experiencia fáctica de la vida. Es cuestionable el que el *cómo*, la referencia, determine aquello *que* es experienciado, el *contenido*, y cómo éste se caracterice. Además, resaltaremos el *tomar nota* o el *experienciar cognoscitivo*, dado que la filosofía debe ser comportamiento cognoscitivo. Por lo pronto, el sen-

tido de tomar nota tiene que entenderse a partir del motivo del experienciar mismo.

Lo peculiar de la experiencia fáctica de la vida es que el «modo en que me pongo frente a las cosas», el modo del experienciar mismo, *no* está incluido en la experiencia. Frente a todo decretar que la filosofía sea conocimiento, en la experiencia fáctica de la vida hay que resaltar fenomenológicamente aquello que forma parte del conocimiento por su sentido. La experiencia fáctica de la vida se pone toda ella en el *contenido*, el *cómo* entra, a lo sumo, en éste, en el cual transcurre todo cambio de la vida. En el curso de un día fácticamente vivido me ocupo de las cosas más diversas, pero en el ejercicio fáctico de la vida el cada vez distinto *cómo* de mi reaccionar ante aquello diverso no se me hace ni siquiera consciente, sino que me sale al encuentro, a lo sumo, en el contenido que yo experiencio: la experiencia fáctica de la vida muestra una *indiferencia* con respecto a la forma del experienciar. A ella no se le ocurre la idea de que no le pueda ser algo accesible. Este experienciar fáctico parece como acometer todos los asuntos de la vida. Las diferencias y los realces obedecen al contenido mismo. Esta indiferencia fundamenta, por lo tanto, la *autosuficiencia* de la experiencia de la vida fáctica, que se extiende a todo y en esta autosuficiencia decide también sobre las cosas supremas. Si atendemos, pues, a la peculiar indiferencia del experienciar fáctico hacia todo [13] vivir fáctico, se nos hará entonces patente un determinado sentido total del mundo circundante, el mundo compartido con los otros y el mundo propio: todo lo que se experiencia en la experiencia fáctica de la vida lleva el carácter de la *significatividad*; todo contenido lleva en ella ese carácter. Pero con ello no se ha tomado ninguna decisión gnoseológica ni a favor del realismo ni del idealismo. En la forma de la significatividad que determina el contenido del experienciar mismo, experiencio todas mis situaciones vitales fácticas. Esto se aclarará en cuanto pregunte cómo *me* experiencio *a mí mismo* en la experiencia fáctica de la vida: ¡no hay teoría que valga!

Se suelen analizar sólo teóricamente los conceptos conformados de lo anímico, sin hacer problema de la mismidad (Selbst). Conceptos como «alma», «complejo de actos», «conciencia trascen-

dental» y problemas como el de la «conexión entre alma y cuerpo» carecen para nosotros de importancia. Yo mismo no me experiencio en la vida fáctica ni como complejo de vivencias ni como conglomerado de actos y de procesos, ni siquiera como algo yoico-objetual cualquiera en un sentido bien delimitado, sino en *aquello que* yo realizo, padezco, en lo que me sale al encuentro, en mis estados de depresión y euforia, etc. *Yo mismo no me experiencio, ni siquiera mi yo en su estar delimitado de lo demás; por el contrario,* estoy siempre sujeto al mundo circundante. Este experienciarse a sí mismo no es una «reflexión» teórica, tampoco una «percepción interna», etc., sino una experiencia del mundo propio, porque este experienciar tiene un carácter mundanal, por estar volcado a la significatividad, de tal modo que el mismo mundo propio experienciado no queda resaltado de hecho frente al mundo circundante. Esta experiencia propia es el único punto de partida posible para una psicología filosófica, si es que en general se pueden echar las bases de una. Querer volver de teorías psicológicas establecidas de antemano a lo fáctico es un desatino, ya que todas estas teorías no están filosóficamente motivadas. Se podría objetar que yo me experiencio a mí mismo también fácticamente, sin una reflexión especial, [14] *cómo a mí* me viene en ese momento; yo sé que *yo me* he comportado ahora torpemente, etc. Pero incluso este *cómo* no es un modo conformado de comportarse con algo, sino una significatividad circunmundanal sujeta fácticamente al mundo circundante. Lo fáctico del que se toma nota no tiene carácter objetual, sino sólo carácter de significatividad, que por supuesto puede convertirse en un complejo objetual conformado.

De ningún modo cabe esperarse que todo esto se entienda inmediatamente, porque todas estas cosas serán asequibles sólo en un continuado proceso del filosofar de incesante crecimiento. Aquí sólo se trata de obtener la base para la comprensión de la filosofía.

§ 4. El tomar nota

Consideremos ahora el conocer fáctico, el *¡tomar nota!* En éste lo conocido carece de carácter objetivo, si no es experienciado como significatividad. Ahí se muestra ya una referencia, un orden en conjunto, configurándose también un complejo objetual con una lógica temática concreta o con una estructura peculiar a las determinadas situaciones temáticas (Sachverhalte). Fácticamente escucho en una determinada situación conferencias científicas y luego, en el mismo proceso, hablo de cosas cotidianas. La situación es básicamente la misma, sólo ha cambiado el contenido; no se me hace consciente ningún cambio determinado de actitud. También las objetualidades científicas siguen siendo, por lo pronto, conocidas dentro de la experiencia fáctica de la vida. Pero se puede tensar hasta el máximo la tendencia referencial y dirigirse hasta el último nexo estructural de la objetividad en general (es la de idea de Husserl de una lógica apriórica de objetos). Al sacar el filosofar del experienciar fáctico, se lo caracteriza por ello como un ocuparse de los objetos superiores o supremos, [15] de las «primeras y últimas cosas». Además, en la filosofía todo va a ser referido al hombre y a lo relevante para éste (tendencia a la concepción del mundo). El estilo sigue siendo el mismo en lo que se refiere a la captación del sujeto, siendo éste considerado como objetual. Así, merced a su referencia objetual científica la filosofía tendría ciertamente que ser denominada ciencia en el sentido de un conocimiento conformado.

Con nuestras consideraciones la dificultad de la comprensión propia de la filosofía no ha hecho otra cosa que aumentar. ¿Cómo se puede motivar una forma de captar distinta al tomar nota? La experiencia fáctica de la vida no cesa de ocultar ella misma, merced a su indiferencia y autosuficiencia, una incipiente tendencia filosófica. Dentro de esta preocupación autosuficiente cae de continuo la experiencia de la vida fáctica en la significatividad y aspira incesantemente a vertebrarse en ciencia y finalmente en una «cultura filosófica». Pero junto a éstas en la experiencia fáctica de la vida están los motivos del talante puramente filosófico que pueden hacerse manifiestos sólo mediante un peculiar giro radical en el comporta-

miento filosófico. Entre la filosofía y la ciencia media una diferencia no sólo con respecto a la objetualidad y al método, sino también una diferencia radical de principio. Sólo se da una comprensión propia de la filosofía cuando no se suponga que la ciencia se haya derivado de la filosofía. Hasta ahora los filósofos venían esforzándose en despachar la experiencia fáctica de la vida como algo secundario, aun cuando de esta última surja el filosofar, y éste vuelva a ella en una inversión totalmente esencial.

Si la tesis es correcta, entonces se vuelven vanos todo compromiso y toda equiparación de ciencia y filosofía, gracias a la cual ha ido arrastrando su existencia la filosofía a través de los siglos. Punto de partida y meta de la filosofía es la experiencia fáctica de la vida. Si la experiencia fáctica [16] de la vida constituye el punto de partida de la filosofía, y si vemos fácticamente una diferencia de principio entre el conocimiento filosófico y el científico, entonces la experiencia fáctica de la vida debe ser no sólo punto de partida del filosofar, sino justo aquello que impide básicamente el filosofar mismo.

Diría que todos ustedes, exceptuando a muy pocos, están continuamente tergiversando todos los conceptos y definiciones que les voy dando, y esto debe ser así: no es nocivo por el momento, sino posibilita ir avanzando, al ser así anunciados, si bien de un modo equívoco, determinados complejos de fenómenos que en una consideración ulterior serán anunciados de tal modo que su claro sentido se hará comprensible.

La experiencia fáctica de la vida es la «preocupación actitudinal, caediza, referencialmente indiferente y autosuficiente por la significatividad». Si atendemos primero al sentido referencial, ahí se muestra que el transcurso de este experienciar tiene un carácter por completo indiferente, y que las diferencias de lo que yo experiencio se dan en el contenido. La diferencia entre sentirme de un modo en un concierto y de otro modo en una conversación trivial sólo puede experienciarse en los contenidos. La pluralidad de experiencias sólo se me hace consciente en el contenido experienciado. La forma del yo de participar en algo o de estar abrumado por el mundo es hasta tal extremo indiferente que acomete todo, esto es, lleva a cabo todas las tareas sin inhibición. Este modo de

concebir las cosas tiende, sin embargo, a la caída en la significatividad.

La significatividad parece ser lo mismo que valor, pero el valor es ya el producto de una teorización, y como toda teorización tiene que ser borrado de la filosofía. El mero tomar nota no registra ningún objeto conformado, sino sólo los complejos significativos, los cuales, por su parte, tienden a una independización que se podría incluir dentro de la «lógica de lo objetual», de los complejos objetuales y de las [17] referencias objetuales. Es de importancia decisiva la experiencia que toma nota en su modo no realzado. Dentro de la tendencia caediza de la experiencia vital se va formando siempre un complejo objetual que se va estabilizando cada vez más. Así se llega a una *lógica del mundo circundante*, en la medida en que la significatividad es relevante en el complejo objetual. Toda ciencia se esfuerza, en superación continua, por conformar un orden objetual cada vez más riguroso, esto es, una *lógica temática*, un complejo temático, una lógica que esté radicada en las cosas mismas (una distinta para la historia del arte, por ejemplo, que la de la biología). La filosofía científica no es sino una conformación aún más rigurosa de un sector objetivo. Se van erigiendo ahí sectores objetivos que van más allá de la «experiencia sensible», etc. (el mundo de las ideas de Platón). Pero la actitud hacia los objetos sigue siendo la misma que en las ciencias particulares, así como el *sentido referencial*. Únicamente brota una dimensión distinta de los objetos, en cuanto que éstos están capacitados para explicar más hondamente una conexión.

La filosofía moderna coloca a la conciencia en el medio de sus preocupaciones (Kant). El «sujeto» es, especialmente en el tratamiento del tema en Fichte, una nueva forma de lo objetivo (Gegenständlichkeit) frente a otras «objetualidades (Objekte)». Pero aquí también se da, al partir Fichte de la filosofía práctica de Kant y utilizar los conceptos previos de éste, una tendencia en el fondo actitudinal. La filosofía es, por lo tanto, (se infiere de su historia) siempre una conformación de complejos objetuales lo más rigurosa posible, si bien el idealismo alemán había visto la peculiar dificultad del conocimiento del sujeto.

Ahora no acabamos ya siquiera viendo cómo haya de haber una

diversidad esencial entre la filosofía y la ciencia. La tendencia cadente de la experiencia de la vida fáctica a dirigirse de continuo hacia los complejos significativos del mundo fácticamente experienciado, como si fuese su centro de gravedad, condiciona una [18] tendencia a una determinación actitudinal de objetualidades y a una regulación objetual de la vida fácticamente vivida. El sentido de la experiencia fáctica de la vida se opone al de nuestra tesis. Tenemos que examinar la experiencia fáctica de la vida para obtener un motivo que produzca ese giro radical. Ciertamente es posible encontrar el motivo, pero es muy difícil. Por eso elegimos un camino más cómodo. Tenemos conocimiento de la filosofía pretérita y de la actual. El que fácticamente haya historia de la filosofía no es en sí ningún motivo para filosofar, pero uno puede partir de ella como de una posesión intelectual y aclararse en ella los motivos para filosofar. A fin de entender todo de la forma más viva posible y siguiendo rigurosamente el sentido de la experiencia fáctica de la vida, examinaremos el presente con sus tendencias filosóficas, no para comprenderlas filosofando, sino sólo en el sentido de tomar nota, del tomar nota fáctico. A fuer de ser breves, consideremos las tendencias concretas de la filosofía de la religión entre sus representantes más típicos.

[19] II. *Tendencias de la filosofía de la religión en la actualidad*

§ 5. La filosofía de la religión de Troeltsch

El interés por la filosofía de la religión está aumentando hoy en día. ¡Incluso señoras escriben tratados de filosofía de la religión, y los filósofos que quieren que los tomen en serio los saludan como las publicaciones más importantes desde hace décadas! Consúltense, por ejemplo, los dos artículos aparecidos en «Vorträge der Kantgesellschaft», nr. 24: 1) Radbruch: «De la filosofía de la religión del derecho» y 2) Tillich: «Sobre la idea de una teología de la cultura».[1] Ambos han sido influidos por Troeltsch. En lo que sigue queremos caracterizar la posición de filosofía de la religión de Troeltsch, dado que es el representante más sobresaliente de la actual filosofía de la religión. Todo lo demás se desenvuelve en la teología de un modo dependiente. Troeltsch posee un gran conocimiento del material concreto de la filosofía de la religión y también del desarrollo histórico de esta problemática, pues él viene de la teología. Debido al frecuente cambio de su punto de vista filosófico, si bien haya que advertir que su posición de filosofía de la religión se ha mantenido idéntica, la exposición de sus opiniones se verá dificultada. En cuanto teólogo de la escuela de Ritschl, su punto de vista filosófico estuvo determinado primero por Kant, Schleiermacher y Lotze. En cuanto a la filosofía de la historia, depende de Dilthey. En las últimas décadas del siglo XIX Troeltsch se volvió a la «filosofía de los valores» de Windelband y de Rickert [20]. En los últimos años se pasó, en fin, a la posición de Bergson y de Simmel. A partir de ambos entendió a Hegel, al que tomó por punto de orientación para su filosofía de la his-

[1] Ambos en *Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich* (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, nr. 24), Berlín, 1919.

toria. ¿Qué fines propone Troeltsch a la filosofía de la religión? Su meta es la elaboración de una definición esencial y científicamente válida de la religión.

a) *Psicología*

Ante todo, es menester *describir* los fenómenos religiosos (positivismo) en sí, directamente, libres de teorías (compárese la exigencia parecida de Max Weber para la sociología).[2] Los fenómenos religiosos deben ser considerados ingenuamente, por no haber sido aún limados (oraciones, cultos, liturgias, sobre todo en el comportamiento de las grandes personalidades religiosas, predicadores, reformadores), y luego deben ser caracterizadas sus condiciones primordiales transcendentales. Troeltsch distingue fenómenos religiosos capitales y periféricos. El fenómeno capital es la fe en poder obtener la presencia de Dios, con lo que está también conjuntamente dado por principio el imperativo ético. Las formas periféricas son la sociología y la ética económica de la religión, esto es, su configuración fáctica en el mundo histórico (como las ha estudiado, por ejemplo, Max Weber). Para alcanzar este fin la filosofía de la religión tiene que servirse del método de la psicología individual y de las naciones, además de la psicopatología, la prehistoria, la etnología y del método americano de la encuesta y la estadística. (Según Troeltsch), la mejor descripción de los fenómenos religiosos ha sido llevada a cabo por William James.[3] (Aquí sufre Troeltsch [21] el influjo de la psicología descriptiva de James y de Dilthey.) Ha recogido y asumido todas las tendencias fundamentales de la psicología.

[2] Cfr. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Frühe Freiburger Vorlesungen, Wintersemester, 1919/1920), en Gesamtausgabe, t. 58, ed. de Hans-Helmuth Gander, Francfort del Meno, 1993, pp. 189-196.

[3] William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature,* Nueva York, 1902. Traducción alemana: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens,* trad. de Georg Wobermin, Leipzig, 1907. <Hay traducción española de J. F. Yvars: *Las variedades de la experiencia religiosa,* Península, Barcelona, 1986.>

b) *Teoría del conocimiento*

A la descripción psicológica le sigue como segunda tarea la *teoría del conocimiento* de la religión y *del momento de validez contenido en los procesos psíquicos* (Troeltsch, «Psychologie und Erkenntnistheorie», conferencia en el Congreso americano de filosofía de la religión de 1904).[4] Se trata de investigar las leyes racionales de la formación de ideas religiosas. Hay siempre activas en ellas determinadas leyes *apriórícas* subyacentes a los fenómenos religiosos. La *teoría del conocimiento* general ha preestablecido ya la problemática del apriori en general. (Troeltsch se apoya aquí en la teoría del conocimiento de Windelband y Rickert.) Hay un apriori sintético de lo religioso como hay un apriori lógico, ético o estético. Mostrar este apriori religioso supone fijar la «verdad» religiosa en general, el elemento *racional* de lo religioso. Troeltsch se refiere (sobre todo más tarde) a lo racional no en el sentido de lo téorico-racionalista, ya que racional quiere decir sólo de validez general o lo racionalmente necesario. Anteriormente, Troeltsch lo había definido como apriori racional, más tarde abandonó esta concepción y afirma, sin aportar datos sobre su contenido, que no es racional, sino un apriori irracional, y que lo que importa es vincular el apriori ético, lógico y estético con el religioso y ver [22] cómo estos tres aprioris se ven fortalecidos por el apriori religioso. El trabajo de la teoría del conocimiento de la religión es crítico, quiere separar lo psicológico-fáctico de lo válido apriori.

La experiencia fáctica de la vida no tiene (en este contexto) la función de un sector o esfera en que se den los objetos; no tiene nada que ver ni con el monismo epistemológico ni con la teoría monista; nada se «explica» *aquí.* Al recoger y aclarar los complejos significativos dados, la fenomenología actual no pregunta con el suficiente rigor por la validez del estar dado fácticamente. Pero la experiencia fáctica de la vida es lo previamente dado a partir de lo cual nada cabe aclararse ciertamente. La fenomenología no es una ciencia previa de la filosofía, sino la filosofía misma.

[4] Ernst Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft,* Tubinga, 1905, p. 18.

El trabajo de la filosofía de la religión en la actualidad se desenvuelve predominantemente en la teología misma, sobre todo en la teología protestante; la teología católica estudia el problema desde el aspecto de la concepción específicamente católica del cristianismo. La teología protestante depende esencialmente de la respectiva corriente principal filosófica a la que en concreto se adhiere. Es un prejuicio de los filósofos de la religión querer despachar el problema de un plumazo. Junto a estos trabajos viene a consideración el trabajo de la *psicología* de la religión, sobre cuyos resultados habremos de juzgar más tarde. En la medida en que el problema de la filosofía de la religión es abordado dentro de la filosofía, puede conjeturarse que la aproximación cada vez mayor a Fichte y Hegel llevará, sin duda, a una renovación de la especulación filosófico-religiosa.[5] Con la transferencia de estos principios [23] el problema de la filosofía de la religión se encauza, a la fuerza, en una determinada dirección que más tarde rechazaremos críticamente. Pero, en cualquier caso, la tendencia especulativa tiene una especial importancia para el aumento del trabajo filosófico-religioso que, sin duda, se hará. El que los literatos se hayan apoderado hoy en día de la filosofía de la religión es algo que cabe que sea de todos ustedes conocido, pero no debe seguir preocupándoles.

c) *La filosofía de la historia*

Es por la separación de lo psicológico de lo apriórico por lo que se puede entonces escrutar la necesidad *histórica* en lo religioso. La historia de la religión considera la realización del apriori religioso en el curso fáctico de la historia del ingenio, pero no los meros hechos,

[5] [Añadido tomado de los apuntes de Helene Weiß: cfr. Überweg IV § 43. Fundándose en Kant, la teología moderna reconoció la indemostrabilidad de los dogmas cristianos y basó por ello la dogmática en una certidumbre personal de la vivencia religiosa renunciando a la demonstración científica. Así surge (parecido a como se ve en la doctrina de la fe de Schleiermacher) sólo una introspección psicológica del dogma cristiano, erigiéndose la altura axiológica del cristianismo, en el sentido de Lotze, en la garantía de la verdad, y su «valor vital práctico», en el sentido del pragmatismo.]

sino las *leyes* conforme a las cuales la religión se desarrolla históricamente. Por lo pronto Hegel se ha propuesto este fin, pero hay que desaprobar su método constructivo. Aunque no será factible sin metafísica, sólo se permitirá una metafísica «inductiva». La filosofía de la historia tiene que comprender también la actualidad y predeterminar el desarrollo futuro de la religión; tiene que decidir si se dará una religión universal de la razón, surgida de forma sincrética a partir de las religiones universales actuales (es decir, un *catolicismo protestante* según Söderblom), o si en el futuro prevalecerá una sola de las religiones positivas (cristianismo, budismo, islam).

[24] d) *Metafísica*

Ésta es una metafísica de las ideas de Dios basada en todas nuestras experiencias del mundo. También la teoría crítica del conocimiento (de Kant, etc.) puede llegar a convertirse en una metafísica tal. Pues se va de un contexto teleológico de la conciencia (transcendental) a un sentido último que exige la existencia de Dios.

Lo que ha hecho Troeltsch es haber arrancado de la teología a la filosofía de la religión. Ha vertebrado ésta sobre el problema de la conexión entre historia de la religión y sistemática de la religión (cfr. Albrecht Ritschl, 1822-1889). Entonces intentó una reelaboración y crítica racional del material de la filosofía de la religión basándose en la «conciencia en general» de Rickert. El fracaso de ese intento lo condujo a una ruptura con la teología. La nueva filosofía de la religión pretende sostenerla gracias a una «fenomenología provisional», esto es, una tipología provisional de las religiones históricas. A esta descripción la llama psicología de la religión. El fenómeno cardinal es la creencia de que la presencia de Dios es susceptible de una vivencia, quedando en la periferia la mitología, el *ethos* y la sociología de la religión. La psicopatología y la etnología muestran que el fenómeno primordial de todas las religiones es la mística, la vivencia de unidad con Dios. Dondequiera que la religión se realice en el alma, se hacen necesarias bases aprióricas que luego caracterizarán los procesos psíquicos particulares como religiosos.

La teoría del conocimiento de la religión tiene que elaborar un apriori religioso, análogo al apriori teórico, que entrañe el establecimiento de un contenido de verdad, del «momento racional» de la religión, por el que la religión sea posible (cfr. Rickert). *Ratio* significa más tarde en Troeltsch un ser conforme a la norma no sólo en lo lógico, sino también en lo ético, etc. La reunificación del apriori así hallado y resaltado con las formas psíquicas de aparecer de la religión es tarea de la metafísica religiosa. Para Troeltsch, por encima del apriori religioso, hay [25] un mundo espiritual superior cuya experiencia constituye el fenómeno religioso fundamental. La metafísica es para Troeltsch algo distinto por principio de la metafísica filosófica, así como también el apriori religioso es algo distinto del apriori teórico. Entonces puede desarrollarse una exposición histórica tomando como base un principio evolutivo teleológico, obtenido mediante la filosofía de la historia. Aquí intervendrá también la metafísica, pero no la de cuño constructivo dialéctico, como la de Hegel, sino una metafísica inductiva de la religión. Además, la filosofía de la religión debe modificar sustancialmente la ulterior evolución de la religión y resolver o discutir, por ejemplo, la cuestión de la religión de la razón pura o del sincretismo o de una religión privilegiada de las grandes (cfr. Söderblom). La metafísica de la religión ha de insertar la realidad de Dios en el orden del mundo. Incluso en el marco de una filosofía gnoseológica la base teológica y el sentido de la facticidad de la conciencia conducirán a una fe en Dios.

Aquí tenemos, pues, *cuatro* disciplinas de la filosofía de la religión: 1) la psicología; 2) la teoría del conocimiento; 3) la filosofía de la historia —estas tres juntas constituyen la *ciencia de la religión*—, y 4) la *metafísica,* que es la auténtica filosofía de la religión. La ciencia de la religión es una disciplina filosófica como la lógica, la ética y la estética; la metafísica está fundada en ésta como último sector. Troeltsch mismo ha cultivado, aparte de estudios particulares («Soziallehren des Christentums», etc.),[6] sobre todo la filosofía de la historia, cuyos fundamentos ha transformado. Antes concebía la

[6] Ernst Troeltsch, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen,* Tubinga, 1912.

historia teleológicamente como una evolución ascendente. Últimamente está reivindicando para cada época de la historia de las religiones un sentido propio, pues no ha de considerarse ya más como un estadio de tránsito. De la pulsividad de la vida siguen viniendo nuevos motivos racionalmente no [26] comprensibles para la época siguiente. Las religiones brotan de momentos racionales y de poderes espontáneos de la vida; tienen su propio sentido, que se independiza y así se transforma en motor de una evolución. No se puede establecer ninguna conexión lógico-dialéctica; un esquema evolutivo lógico supone una violentación (cfr. Bergson y Simmel). Troeltsch plantea el problema de una «dialéctica histórica» (cfr. su estudio en *Historische Zeitschrift*).[7] Con ello se aparta de la filosofía de la historia de Rickert y vuelve a Dilthey (cfr. de éste *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*).[8] Sus conceptos fundamentales son «totalidad individual» y «continuidad en el devenir», y no «evolución» (cfr. «complejo de repercusión», Wirkungszusammenhang, de Dilthey). Troeltsch no ha desarrollado aún la modificación de ahí resultante de sus conceptos del apriori. Es dudoso que aún hoy (cfr. su recensión del libro de Otto, *Das Heilige*, en *Kantstudien* de 1917)[9] se aferre al concepto de apriori religioso en el sentido de Rickert (cfr. Simmel).

§ 6. Consideración crítica

No queremos criticar la posición de Troeltsch, sino entender más cabalmente su posición fundamental. Se trata de dar una definición válidamente científica de la esencia de la religión. Troeltsch tiene un cuádruple concepto de la esencia de la religión:

[7] Ernst Troeltsch, «Über den Begriff einer historischen Dialektik: I/II. Windelband, Rickert und Hegel. III: Der Marxismus», en *Historische Zeitschrift* 119 y 120 (1919), y 120 (1919).

[8] Wilhelm Dilthey, «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», Erste Hälfte, en *Abhandlungen der Königlichen-Preußischen Akademie der Wissenschaften,* Jahrgang, 1910, Philosophisch-Historische Klasse.

[9] Ernst Troeltsch, «Zur Religionsphilosophie» (aus Anlaß des Buches von R. Otto, «Über das Heilige» 1917), en *Kantstudien* 23 (1918).

1) la esencia *psicológica* de la religión; los géneros de su definición formal.

[27] 2) la esencia *gnoseológica* de la religión; el apriori de la razón religiosa.

3) la esencia *histórica* de la religión entendida como una tipología general; la realización de 1) y 2) en la historia.

4) la esencia *metafísica* de la religión: lo religioso como principio de todo apriori (posición de la religión en el complejo total de la razón).

Todos los cuatro conceptos juntos son los que ofrecen el aspecto total de la filosofía de la religión. Ahora tenemos que comprender de qué modo se refiere esta filosofía de la religión a la religión y si emana del sentido de la religión o si ésta no es captada enseguida *objetivamente* (gegenständlich) y es encerrada a la fuerza en las disciplinas filosóficas, esto es, insertada en complejos *temáticos* en sí preexistentes a ella misma. Hay también una psicología, una teoría del conocimiento, una historia de la filosofía y una metafísica de la ciencia y del arte. Estas disciplinas de la filosofía de la religión no brotan de la religión en cuanto tal. De antemano se considera y se clasifica lo religioso como *objetualidad* (Objekt). La filosofía de la religión misma es ciencia de la religión. La problemática en conjunto se ve retrotraída a la concepción de la filosofía misma. El concepto de religión se torna secundario. Se podría también pensar en una sociología o en una estética de la religión.

Un motivo que impulsa la filosofía de la religión de Troeltsch está en su *concepción de la Reforma.* En ella no ve nada nuevo, ya que opina que ha transcurrido por los cauces mentales de la Edad Media. Lo nuevo aparece en el siglo XVIII y en el idealismo alemán. También así ha recogido Troeltsch muchos elementos medievales y católicos en su filosofía de la religión. Se le ha objetado con razón que, al igual que Dilthey, no ha comprendido a Lutero. En el fondo, a Troeltsch lo que le importa es la *metafísica de la religión,* las *demostraciones de la existencia de Dios.* Pero la demostración de la existencia de Dios no es algo originariamente cristiano, sino depende de la [28] conexión del cristianismo con la filosofía griega. La concepción metafísica determina también la filosofía de la historia de Troeltsch.

No desarrollemos una crítica de contenido. Veamos cómo se comportan entre sí la filosofía y la religión, cómo la religión se convierte en objetualidad para la filosofía. Troeltsch coloca la religión, considerada en las cuatro disciplinas de filosofía de la religión, en un complejo temático acabado. En la medida en que la consideración filosófica del mundo se mueve en diversos sectores, se coloca la religión en éstos y se ve cómo se expresa ahí. De esta forma brotan los cuatro conceptos de la esencia de la religión. Los cuatro sectores están separados unos de otros no sólo metodológicamente, sino también según su índole temática. La realidad psíquica es, por su estructura y la índole de su ser, algo distinto del sector apriórico de las leyes de la razón, y éste es algo distinto de la realidad de la historia, especialmente de la historia universal, y ésta es algo distinto de la última realidad metafísica (Dios). No importa cómo se vinculen entre sí los campos. Por tanto, la filosofía de la religión no se determina según la religión misma, sino según un determinado concepto de filosofía, es decir, según un concepto científico de filosofía. Parecería que en la metafísica de Troeltsch se ofreciera algo nuevo, que aquí se considerara la religión no ya como una objetualidad, por ser aquí tratado el fenómeno originario, la *fe* en la existencia de Dios; ya que la existencia de Dios se obtendría ya cognoscitivamente. Pero Troeltsch dice que con todo la «objetualidad» de la fe tendría que ser considerada como una objetualidad real en conexión con las otras objetualidades reales, en la medida en que la razón es una unidad. En una última consideración universal objetual la experiencia total humana tiene que ser reducida a conceptos, y también Dios tiene que ser estudiado como una objetualidad real. Aquí se comprende bien por qué Troeltsch pudo mantener inalterada su posición en filosofía de la religión [29] pese a cambiar sus concepciones filosóficas de principio. La religión es para él, de antemano, una objetualidad y puede como tal ser colocada en distintos complejos temáticos (conforme a los distintos «sistemas» filosóficos). Así la posibilidad de un continuo cambio en Troeltsch es justamente también una señal clarísima de que él toma la religión como una objetualidad.

La conexión de la religión con la ciencia no es, según Troeltsch,

forzada. En cuanto que la religión se halla históricamente en un complejo cultural, tiene que habérselas con la ciencia: en posición defensiva y negativa, en la apologética; pero algo positivo puede hacer la ciencia de la religión contribuyendo a la configuración ulterior de la religión mediante la predeterminación de la evolución futura de ésta. Si bien la ciencia no hace religión, supone para su desarrollo ulterior un factor fructífero. Esto lo muestra, según Troeltsch, la historia del cristianismo. Por su alianza con la filosofía antigua éste ha alcanzado una posición histórica fuerte. Sin embargo, en la actualidad las posibilidades de productos de filosofía de la religión están agotadas. Se trata sólo de resaltar la posibilidad correcta.

¿Qué hemos obtenido para nuestros fines del estudio de Troeltsch? En primer lugar, una noción concreta de la filosofía de la religión. Después, cuatro definiciones que se pueden aplicar a la filosofía de la religión: la psicológica, la apriórico-racional, la histórica y la metafísica. Y, finalmente, que la filosofía se comporta con la religión como si ésta fuese su objetualidad de conocimiento. Hemos argüido, por tanto, contra nuestra tesis sobre la diversidad radical entre filosofía y ciencia. Dado que la filosofía tiene que convertir a la religión en objetualidad de su conocimiento, no se acaba viendo cómo la filosofía haya de ocuparse de la religión, si entre la filosofía y la ciencia (esto es, el conocimiento objetual) ha de mediar una diferencia fundamental [30] de sentido referencial. ¿No se convierten en la «fenomenología de la religión» así como, por ejemplo, en la fenomenología del goce estético, los «fenómenos» en objetos de consideración? Primero es preciso que se examine a la religión en su realidad factual antes de acercarse a ella con una determinada visión filosófica.

[31] III. *El fenómeno de lo histórico*

§ 7. Lo histórico como fenómeno nuclear

Intentemos ahora destacar el *fenómeno nuclear* que domina el nexo de sentido de las tres palabras del título («Introducción a la fenomenología de la religión»). Este fenómeno nuclear es lo «histórico». En la medida en que en lo significado en el título pretendamos poner lo histórico como problema nuclear, tendremos experiencia inmediata del grado en que los fenómenos que nos ocupan puedan ser caracterizados como históricos. ¿En qué medida son «introducción», «filosofía» y «religión» fenómenos *históricos?* Parece obviamente que la introducción a una ciencia sea histórica. La ciencia es un complejo de proposiciones atemporalmente válidas. Por el contrario, el proceso del introducir transcurre en el tiempo, depende del respectivo estado histórico-fáctico de la ciencia, etc. Algo parecido se puede aplicar a la filosofía y la religión. Ambas se subordinan también al desarrollo histórico. Pero ¿no es lo histórico justamente para la filosofía, que siempre busca lo eternamente válido, algo indiferente? Además, ¿no se adecua la caracterización de histórico a cualquier fenómeno? Si ahora afirmamos, en cambio, que la problemática filosófica está motivada en lo histórico, eso sólo es posible por ser equívoco el concepto de lo histórico. En todo caso, resulta necesario que el problema sea acometido radicalmente y que uno no busque sosiego en las consideraciones de sentido común.

Hemos caracterizado la filosofía y la religión por [32] la subsunción en lo histórico: «La filosofía y la religión son fenómenos históricos» (como «El Feldberg y el Kandel son montañas» o «La universidad, la catedral y la estación ferroviaria son edificios»). Cómo sea posible esta caracterización de la filosofía es un problema; consiste, en cualquier caso, en la experiencia fáctica de la vida. Los concep-

tos generales se tratan como objetualidades, de modo que, cuando se caracteriza mediante conceptos generales, uno se mueve en círculo y no escapa del sector objetual. Ahora se plantea la cuestión de si existe la posibilidad de descubrir otro sentido de «histórico» en general que no pueda ser de esa forma asignado a las objetualidades. Quizá sea el concepto actual de lo histórico sólo una derivación del originario. Con este fin examinaremos más a fondo en qué sentido haya de concebirse históricamente la caracterización que acabamos de realizar. Histórico quiere decir aquí: llegar a ser, surgir, transcurrir en el tiempo; una caracterización que le conviene a la realidad. Estando uno en el estudio cognoscitivo de los complejos objetuales, toda caracterización o empleo de sentido de «histórico» está determinada siempre por este *preconcepto* (Vorgriff) *de la objetualidad*. Lo *objetual* es histórico; tiene la *propiedad* de transcurrir en el tiempo, de modificarse.

No partimos de la filosofía de la historia corriente que tiene *ex profeso* la tarea de tratar lo histórico. Nosotros mentamos lo histórico tal como éste nos sale al paso en la vida, no en la historiografía. «Histórico» significa no sólo transcurso en el tiempo, esto es, no sólo una caracterización que le conviene a un complejo objetual. En la experiencia fáctica de la vida y en la configuración ulterior actitudinal y rectilínea de la filosofía recibe, en cambio, lo histórico, apoyado en esta concepción de lo histórico, el carácter de la propiedad de una objetualidad que se modifica en el tiempo. En un sentido más lato que en el de lo históricamente fáctico, subsistente sólo en el cerebro de un lógico y resultante únicamente de un [33] vaciamiento científico teórico del fenómeno vivo, es lo histórico viveza inmediata.

a) *El «pensar histórico»*

La «conciencia histórica» se supone que hace descollar a nuestra cultura actual entre las otras. El pensamiento histórico determina efectivamente nuestra cultura, la desasosiega; primero, al provocarla, inspirarla, estimularla; segundo, al inhibirla. Esto significa: 1) colmar: la vida consigue un sostén dentro de la pluralidad de lo histó-

rico; 2) una carga. Lo histórico es un poder frente al que la vida pugna por afirmarse. Se debería considerar el desarrollo de la conciencia histórica en la historia viva del ingenio. Les remito a Dilthey, que, sin embargo, según mi convicción, no ha captado el núcleo del problema. Lo que dice Troeltsch sobre esto y sobre la Reforma está influido básicamente por Dilthey, y sólo es un poco más concreto en cuanto al contenido.

1. La mundanización y la autosuficiencia de la vida fáctica, el querer asegurarse la propia vida con los medios intramundanales lleva a una tolerancia de concepciones ajenas, mediante la cual uno quiere obtener un nuevo aseguramiento. De ahí el furor hodierno por comprender configuraciones del ingenio, el furor por tipificar las formas vitales y las épocas culturales, que va hasta el extremo de creer que con ello se ha logrado el no va más. En este dominio universal de la comprensión se produce la expresión más acerada de la conciencia histórica actual. En este sentido, lo histórico colma la vida (actual). Lo que se ofrece como lógica de la historia y metodología de la historia no tiene sensibilidad alguna para la historicidad viva, que, por así decirlo, ha devorado nuestro existir.

2. La dirección opuesta e inhibidora estriba en [34] que lo histórico retrae la mirada de la actualidad y que destruye la ingenuidad de la creación y así paraliza a ésta. De ahí el ataque del genuino activismo contra lo histórico.

b) *El concepto de lo histórico*

Lo histórico es el fenómeno que ha de facilitarnos el acceso a la comprensión propia de la filosofía. La cuestión fenomenológica del método no es una cuestión del sistema metodológico, sino una cuestión del acceso que conduce por la senda de la experiencia fáctica de la vida. Es importante para la comprensión de nuestra consideración atender al complejo metodológico. Es un complejo metodológico en el sentido de un acceso a los problemas mismos; y que el acceso a los problemas desempeña una función de primer orden en el filosofar, lo veremos más tarde. Lo que importa es extraer

de la experiencia de la vida fáctica los motivos para la comprensión propia de la filosofía. Es de esta comprensión propia de donde obtenemos la tarea total de una fenomenología de la religión. Esto está determinado por el problema de lo histórico. En cuanto se oye con inmediatez fáctica la palabra problemática «lo histórico», entonces se ve uno, sin más, remitido a la filosofía de la historia —siempre y cuando se quiera filosofar sobre ello—, creyendo así haber ya resuelto la mitad del problema con la remisión a una disciplina bien delimitada.

Pero no podemos obtener el fenómeno de lo histórico a partir de la filosofía de la historia, ya que rechazamos la completa clasificación de la filosofía en disciplinas. Con ello se ha quedado lo histórico en cierta manera sin hogar, ha perdido su lugar dentro del sistema. Por ello tenemos que obtener lo histórico de la vida fáctica. Nunca se dice: «Algo *es* histórico», algo, una objetualidad, tiene la propiedad de ser histórico. Con ello lo histórico se inserta en un complejo objetual. Así son también obviamente la filosofía y la religión [35] fenómenos históricos. Con tal caracterización no se ha dicho nada que los haga descollar, pues también el arte y la ciencia son, en este sentido, históricos. Justo en relación con la filosofía esta caracterización se antoja secundaria, ya que lo importante es lo que sea la filosofía según su *sentido*, independientemente de cómo se realice ella históricamente. Sólo si hace problema de la validez de las proposiciones científicas, lo histórico cobra una cierta importancia (si bien negativa). Se dice que la validez de estas proposiciones es independiente de lo histórico, que es «supratemporal»; la consideración de lo histórico sólo sirve para destacar esta función que sería secundaria para lo histórico, quedando presupuesto el sentido de la filosofía y de la validez.

Afirmamos, en cambio, la importancia de lo histórico para el sentido del filosofar en general *por encima* de todas las cuestiones de la validez. Esto estriba en que el concepto de lo histórico tiene un múltiple significado y en que no hemos aún captado siquiera el sentido auténtico de lo histórico. Tenemos que esclarecer fenomenológicamente el sentido de lo histórico. ¿Qué se mienta al decir que un proceso cualquiera, una empresa, etc., son históricos? ¿Qué quie-

re decir que cada suceso espacio-temporal, etc., tenga la propiedad de estar en un complejo de tiempo y de llegar a ser? A una *objetualidad* se le asigna, pues, la propiedad de ser históricamente.

Objetualidad (Objekt) y objeto (Gegenstand) no son lo mismo. Las objetualidades son objetos, pero, a la inversa, no todos los objetos son objetualidades. Acecha el peligro de tener notas objetuales por notas objetivas. A la inversa, uno puede verse inducido a tener sin más algunas determinaciones objetivas por determinaciones objetuales y a aplicar los puntos de vista formales a las consideraciones objetivas específicas. Esa difuminación de las distinciones desde Platón es fatal. Un *fenómeno* no es ni *objetualidad* ni *objeto*. Con todo un fenómeno es también formalmente un objeto, es decir, [36] un algo en general. Con ello no se ha dicho nada esencial sobre el fenómeno, que se ha desplazado hacia una esfera a la que no pertenece. Esto es lo que hace a la fenomenología tan sumamente difícil. Objetualidades, objetos y fenómenos no pueden colocarse unos al lado de los otros al mismo nivel como en un tablero de ajedrez, ya que también esta sistematización de los objetos es inadecuada para los fenómenos mismos, y una doctrina categorial o un sistema filosófico son desde el punto de vista de la fenomenología absurdos.

Lo que importa ahora es, primero, la diferencia entre *objetualidad* y *objeto*. A una objetualidad le corresponde estar determinada temporalmente; con ello es histórica. No parece que se pueda hallar un concepto más general de lo histórico que éste. La realidad histórica se irá modificando según el respectivo carácter de la objetualidad, pero por principio lo histórico no cambiará. También la aplicación de lo histórico a la realidad humana será una determinación de *la objetualidad «lo histórico»*. Incluso el hombre en su realidad está como objetualidad en el tiempo, en el llegar a ser. Ser histórico es una de sus propiedades. Esta concepción de lo histórico se mueve aún por los cauces del sentido común. ¡Pero la filosofía no es sino una lucha contra el sentido común! Así no puede despacharse el problema de lo histórico. A pesar de ello es hoy en día difícil lograr una concepción diversa.

Partiendo de la actual filosofía de la historia y obteniendo de ella como datos previos los problemas, no podremos jamás ir más

allá del concepto objetual de lo histórico. Partamos, pues, de la vida fáctica. Aquí hace la filosofía de la historia actual ostensión de ser sólo una concepción fáctica del problema histórico. No nos colocamos en su suelo, no la compartimos, sino intentamos sólo comprender cuáles son los motivos verdaderos de la concepción de la filosofía de la historia [37]. Uno debería templarse a la entera constitución actual del ingenio para llegar a su cabal comprensión. Aquí podremos solamente subrayar algunas direcciones fundamentales.

c) *Lo histórico en la experiencia de la vida fáctica*

Lo histórico desempeña, según *dos* corrientes principales, una función en la actual experiencia fáctica de la vida: 1) *En sentido positivo*, la pluralidad de las formas históricas *colma* la vida y la deja descansar dentro de la pluralidad de las configuraciones históricas; 2) *En sentido negativo*, lo histórico es para nosotros una *carga*, un impedimento.

En ambos aspectos es lo histórico desasosegante; la vida pugna por afirmarse contra él y asegurarse. Pero es cuestionable si aquello contra lo que se afirma la vida es realmente lo histórico. Importantes son aquí las investigaciones de Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften,*[1] «Die Aufklärung und die geschichtliche Welt» *(Deutsche Rundschau),*[2] *Analyse und Auffassung des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* (Gesammelte Werke II).[3]

La expresión de la conciencia histórica tiene varios significados.

[1] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte,* vol. 1, Leipzig 1883. <Hay traducción española de Eugenio Imaz: *Introducción a las ciencias del espíritu, en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia,* Fondo de Cultura Económica, México, 1944.>

[2] [El título correcto es:] «Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt», en *Deutsche Rundschau* 108 (1901).

[3] [El título correcto es:] «Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert», en *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation* (Gesammelte Werke II), Teubner, Leipzig y Berlín, 1914.

Hay historiografía, porque lo histórico desempeña en nuestra vida actual una función, y no a la inversa. El «pensamiento histórico» puede significar varias cosas: no preciso pensar siquiera históricamente en relación con una objetualidad histórica; por otra parte, puedo pensar históricamente sin tener delante de mí una objetualidad histórica. El problema de lo histórico es [38] importante porque lo histórico abre los ojos a otras formas vitales y épocas culturales, al desvincularse de un determinado punto de vista actual cosmovisivo. *O bien* se ve en esta comprensión totalizante del aumento de la accesibilidad y apertura misma lo máximo que nos puede ofrecer nuestra época actual, dotada de una enorme sensibilidad, *o bien* se pone uno como a elegir entre los distintos tipos registrados en la historia y a decidirse entre ellos, lo cual se ha de basar en la comparación.

Hoy se siente con mayor fuerza lo histórico como una carga que inhibe nuestra ingenuidad de crear. La conciencia histórica acompaña de continuo como una sombra todo intento de nueva creación. Enseguida se aviva la conciencia de caducidad y nos quita el entusiasmo por lo absoluto. En la medida en que todo insta a lograr una nueva cultura espiritual, la conciencia histórica en este sentido oneroso tiene que ser extirpada, y así el afirmarse contra lo histórico es realmente, más o menos, una pura lucha contra la historia.

§ 8. La lucha de la vida contra lo histórico

En este intento podemos distinguir tres vías de afirmarse contra lo histórico. Esto es quizá una diferenciación algo violenta, también en cuanto que la vida espiritual hoy en día no es ya claramente consciente de que afronta continuamente la historia:

a) La vía *platónica:* lo histórico es algo frente a lo cual se debe lograr una *aversión* (Abkehr). El afirmarse es una aversión contra lo histórico.

b) La vía del *entregarse radicalmente* a lo histórico (Spengler).

c) La vía del compromiso entre los extremos [39] a) y b) (Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften;* Simmel, *Probleme der Ges-*

chichtsphilosophie,[4] y la entera filosofía de la historia de Windelband y Rickert).

Queremos comprender esquemáticamente por entero estas vías para liberarnos del desasosiego de lo histórico con el fin de comprender el sentido de lo histórico mismo e incluso de las tendencias liberadoras.

a) *La vía platónica*

La vía platónica es la más accesible, la que se da primeramente por haber sido la vida espiritual actual ya determinada por la filosofía griega, y la más popular. La realidad histórica no es la única, ni siquiera es la realidad fundamental, sino que sólo se entiende remitiendo al *mundo de las ideas,* se conciba este mundo como se conciba en concreto: como mundo de sustancias, valores, normas o principios racionales. Hay que advertir que este motivo está actuando en Platón y hoy en día <guía> el descubrimiento del mundo supratemporal por el sector del conocimiento teórico, de la lógica, sectores en que, luchando contra el escepticismo (Protágoras), se opone el contenido cognoscitivo a los procesos cognoscitivos que transcurren en el tiempo y se llega a un concepto de la verdad, tomada como validez en sí por proposiciones teóricas. En la medida en que el pensamiento teórico en griego desempeña una función fundante, en la medida en que todo es sólo en cuanto que es conocido, el obrar moral, la actividad artística y la práctica se verán remitidos, en virtud de esta posición dominante de lo teórico de la misma forma, a una realidad ideal de normas y valores. El primado de lo lógico (teórico) se puede reconocer en la posición que toma Platón frente a Sócrates, en la interpretación de la afirmación «La virtud es [40] saber». Por el saber es posible, según Platón, una vida virtuosa.

Ahora bien, está la dificultad de la conexión entre ideas y mundo sensible, de lo cual no se ha preocupado adecuadamente jamás. Aquí, en el platonismo moderno, hay un gran espacio libre de po-

[4] Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie,* Leipzig, 1892. <Hay traducción española de Fernando Vela: *Problemas fundamentales de la filosofía,* Revista de Occidente, Madrid, 1946.>

sibilidades. Unos dicen que la realidad es sólo un pretexto para la contemplación de las ideas, la ἀνάμνησις. Otros pretenden concebir lo histórico como una in-formación (Einformung) en la realidad. Diversas son las teorías sobre la conexión entre ambos mundos y no tienen por qué interesarnos aquí. En cualquier caso, lo histórico se ha convertido en algo secundario.

b) *Entrega radical*

La segunda vía es frente a esto una radicalización completa en un sentido opuesto, de tal modo que, en la lucha entre el absolutismo y el escepticismo, se mueven ambos partidos en la misma dirección y pugnan por algo que no tienen claro. La segunda y la tercera vías están fundamentadas básicamente por la teoría del conocimiento. La fundamentación *gnoseológica* tiene que ser aclarada. También el *platonismo* tiene tal fundamentación, pero su peculiaridad propia es la fundamentación *ontoteórica* de unas leyes suprarreales. La fundamentación gnoseológica elaborada de la segunda y la tercera vías la ofrece Simmel en sus *Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie* (1.ª ed. 1892, 2.ª ed. 1905, 3.ª ed. 1907). Su posición no es original. La primera versión radical del problema se debió a Dilthey en su *Introducción.* La filosofía de la historia de Windelband y Rickert es sólo una consideración huera y formal de los puntos de vista que Dilthey ya había mostrado. Hoy se vuelve a [41] Dilthey pasando por esa lógica de la historia y se empieza a entenderlo poco a poco después de cincuenta años.

Si se quiere acometer filosóficamente el problema de lo histórico, no es conveniente partir de la filosofía de la historia, dado que ésta representa sólo una conformación determinada de una conciencia histórica, con respecto a la cual es cuestionable que haya brotado de una motivación histórica originaria. Es sintomático que la tarea de guardarse de lo histórico recaiga en la *filosofía.* Caracterización de las tres vías: el modo de la referencia, el sentido referencial de la tendencia aseguradora y el sentido de la concepción de la historia misma.

Simmel se pregunta: ¿cómo procede de la «materia» de la realidad inmediata la configuración teórica que llamamos historia? La materia sufre un proceso de *formación* (Formung). Hay dos grandes categorías para la disección de la realidad: la científico-natural y la histórica. De modo parecido Rickert, sólo que éste (en su *Grenzen*)[5] ofrece una lógica de la exposición conceptual, mientras que Simmel pregunta desde una posición *psicológico-cognoscitiva.* Éste se propone la tarea de investigar el proceso de formación en el que la historia surge. De ahí resulta que el hombre que es conocido sea el producto de la naturaleza y la historia, mientras que el hombre que conoce hace la naturaleza y la historia. La personalidad humana libre tiene la historia en sus manos; la historia es un producto de la libre subjetividad formadora. ¿Cómo se produce este peculiar proceso formativo? Toda imagen de la historia, por recibir su estructura de la subjetividad formante, depende del presente que ve la historia. Todas las imágenes históricas están orientadas, por la concepción de su tendencia evolutiva, al presente. ¿Cómo se produce una imagen histórica, lo objetual (Objektivität) histórico? ¿Cómo [42] sucede que la realidad sea captada unas veces como lo hace la ciencia natural y otras como lo hace la historia?

Se ha dicho que lo histórico es lo que tiene repercusión; así cuando un proceso muestra una serie de efectos que no tiene otro, entonces cobra significado histórico.[6] La suma de los procesos y de sus efectos no es, sin embargo, según Simmel, el significado histórico, sino que lo produce. Pues se puede concebir una suma de procesos cuando hay un *interés* con respecto al cual la repercusión es vista como efectiva. Algo se convierte en histórico cuando la materia de lo inmediatamente experienciado desata en nosotros un determinado efecto afectivo, cuando nosotros nos vemos afectados por él. El interés histórico tiene dos direcciones fundamentales que siempre van juntas con el fin de que pueda surgir algo así como la historia. El interés histórico es, por un lado, interés por el contenido en cuanto tal, prescindiendo por completo de que la historia

[5] Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2.ª ed. ampliada, Tubinga, 1913.

[6] [Cfr. Eduard Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Halle, 1902, p. 36.]

contada esté garantizada o no, o de si está narrada fielmente o no. Este interés es alegría y goce en la interacción entre el destino y la energía personal; es un atender al ritmo de ganancias y pérdidas, etc. Pero este interés no basta. Luego se le suma de suyo el interés por lo real del contenido. Pero una realidad en sí no es aún histórica, sino tiene que despertar interés, en el primer sentido, por el contenido. Sólo si ambos intereses (por el contenido y por la realidad) se concitan, surge el interés *histórico.*

Lo decisivo es que la historia pierde por ello su desasosiego, que en el análisis gnoseológico su estructura es definida como producto de la subjetividad libremente formante. Esta tendencia se ve radicalizada en un *segundo* sentido; está prefigurada en la filosofía de la historia [43] de Spengler (*Der Untergang des Abendlandes,* I).[7] La tendencia de Spengler es la de asegurar la ciencia de la historia en cuanto tal. En cierto sentido es ésta una tendencia nueva y hay que sorprenderse de que ésta no haya sido bien acogida por la ciencia de la historia como habría merecido. Pues Spengler quiere elevar a ciencia la historia sirviendo así a los intereses que plantaron cara, en el siglo XIX, a la hegemonía absoluta de las ciencias naturales. Justamente en aquello que ha subrayado Simmel de que la historia sigue conformándose desde un determinado punto de vista, advierte Spengler la carencia de la ciencia de la historia. Se dice que la ciencia de la historia debe hacerse independiente del condicionamiento histórico del presente. Hay que llevar a cabo una hazaña copernicana. ¿Qué puede producir esto? El que no se absolutice el presente que conoce la historia y la lleva adelante, sino que se lo coloque en medio del proceso objetual del acontecer histórico. Esta inserción sólo se puede realizar en virtud del talante gnoseológico sobre el que levanta Spengler una metafísica salvaje parecida a la de Simmel: la

[7] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes, Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit,* Viena y Leipzig, 1918. <Hay traducción española de Manuel García Morente: *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal,* Espasa-Calpe, Madrid, 1923-1927.> [El 14 de abril de 1920 Heidegger pronunció una conferencia en Wiesbaden con el título «Oswald Spengler y su obra». Cfr. Martin Heidegger y Karl Jaspers, *Briefwechsel,* 1920-1963, ed. de Walter Biemel y Hans Saner, Francfort del Meno-Zurich, 1990, p. 15]. <Hay traducción española de Juan José García Norro: *Correspondencia (1920-1963),* Síntesis, Madrid, 2003.>

historia es expresión de un alma (el alma de la cultura). A la historia no se le contrapone ninguna realidad supratemporal, sino que el aseguramiento del presente contra la historia se consigue haciendo que el presente mismo sea visto históricamente. La realidad y la inseguridad del presente se viven de tal forma que este mismo se ve arrastrado al proceso objetual del llegar a ser histórico, que no es sino un ir y venir del llegar a ser del «ser que reposa en el medio».

[44] c) *El compromiso entre ambas posiciones*

La *tercera vía* intenta unir las dos primeras. Ambas se combaten entre sí encarnizadamente, como muestra la reacción contra el escepticismo de Spengler, que se dirige contra la posición extrema de la *segunda* vía, en cuya fundamentación gnoseológica se basa. Pues la conformación de la historia como objetualidad dada en el conocimiento tiene como norma el valor de la *verdad*. La historia es una realización continua de *valores*, que, no obstante, nunca se realizan *plenamente*. Pero los valores se dan en lo histórico —y aquí se ve cómo se apoya en Spengler— sólo que en una configuración relativa, en la cual, en cambio, lo absoluto parece como transparecer de tal modo que lo importante es no zafarse de la realidad histórica en la pugna con la historia, sino configurar el propio futuro contemplando todo desde el acervo universal del pasado, dentro de un proceso que tiende por su propia constitución a realizar lo humano general.

En las tres vías es importante la tendencia a la *tipificación*, que tiene en cada una de las tres una importancia diversa. La *primera* vía tiene que tener una típica para referir lo histórico al mundo absolutamente válido (ideas); la historia es «idiográfica» (ἴδιον, γράφειν) (Windelband),[8] trabaja con tipos ideales (Max Weber).[9] En la se-

[8] Cfr. Wilhelm Windelband: «Geschichte und Naturwissenschaft» (discurso de rectorado de Estrasburgo, de 1894), en *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 2 vols., 5a. ed. aumentada, Mohr, Tubinga, 1915, p. 145. <Hay traducción española de Wenceslao Roces: *Preludios filosóficos*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1949.>

[9] Cfr. la lección *Grundprobleme der Phänomenologie*, del semestre de invierno 1919/1920, en GA 58, ed. de Hans-Helmut Gander, Frankfurt, 1993, pp. 189-196.

gunda vía (Spengler) tiene la tipificación una mayor importancia. Como la historia es la realidad última, lo que importa es seguir las distintas configuraciones de la conformación. La formación morfológica de tipos representa el peculiar vehículo [45] de esta especie de conocimiento historiográfico. La realidad fundamental es aquí un concepto morfológico, y la tipificación morfológica es el verdadero vehículo del conocimiento histórico. A la *tercera* vía lo que le importa es delimitar nítidamente el presente en su tipo frente al pasado, a fin de determinar el futuro con la ayuda de una orientación histórico-universal (que es posible sólo mediante la tipificación histórica).

§ 9. Tendencias al aseguramiento

Nunca se ha intentado aprehender el sentido de la formación de conceptos morfológico-tipificadores. Para el sentido del aseguramiento que se trata de delimitar por tres vías es importante el concepto de tipificación. En el tratamiento de nuestro problema total consideramos: a) la referencia de la tendencia aseguradora a la historia; b) el sentido de ahí resultante de lo histórico mismo; c) la cuestión de si el aseguramiento tiene éxito, de si, por ejemplo, atina realmente con lo que de verdad nos desasosiega en lo histórico.

a) *La referencia de la tendencia aseguradora*

La vía *platónica* no consiste sólo en la yuxtaposición de idea y realidad, puesto que sólo es comprendida en virtud de la *relación* (Beziehung) del ser temporal con el supratemporal. Esta relación se sigue expresando aún hoy en conceptos de raigambre platónica. *Cuatro conceptos límite* o imágenes han de aclarar éstos: el ser temporal es una «imitación» (μίμησις) de lo supratemporal, lo supratemporal es el *prototipo* (Urbild) (παράδειγμα), lo temporal es la imagen ulteriormente reproducida (Nach-*Abbild)* (εἴδωλον); lo temporal «participa» (μετέχει) de lo supratemporal (μέθεξις); la presencia

(παρουσία) de lo supratemporal en el ente temporal. Estas imágenes mientan una [46] conexión real *objetual* de ser entre ambos mundos de lo temporal y lo supratemporal. Aquí no entraremos en la discusión de estos conceptos y de la forma en que son empleados y retorcidos en la teoría del conocimiento. Para nosotros se trata de que el ser temporal y el supratemporal se vean aquí *objetualmente.* La forma y el sentido del aseguramiento se ejercen mediante la construcción de una teoría sobre el sentido de realidad de lo temporal. Al conocer yo qué clase de sentido de realidad tiene lo temporal, éste pierde para mí su carácter desasosegante, ya que lo reconozco como una conformación de lo supratemporal.

La *segunda* vía muestra el mismo tipo de aseguramiento. Por mucho que el escepticismo de la segunda vía esté contrapuesto a la absoluta validez del platonismo, la forma del aseguramiento es en ambos la misma, puesto que para Spengler el mundo histórico es la realidad fundamental, la *única* realidad: *sólo* conocemos culturas, esto es, el proceso formativo del destino del mundo. Por reconocer lo histórico en que estoy inmerso y que me desasosiega, como la realidad fundamental, resulta que tengo que situarme en la realidad histórica, ya que no me puedo plantar frente a ella. Nosotros no tenemos más remedio hoy en día que participar conscientemente de la cultura occidental en retroceso. En Spengler tiene la *interpretación de la realidad* de lo histórico un aire liberador.

La *tercera* vía es manifiesto que es únicamente un compromiso entre los dos primeras. Basándose en una teoría de la realidad histórica busca esta vía colmar la tendencia al aseguramiento. La «dialéctica histórica» es designada como tarea de la filosofía de la historia; las oposiciones entre lo temporal y lo supratemporal tienen que ser escrutadas en su tensión y mutua superación para que pueda ser obtenida de ello la ley dialéctica de lo histórico. Por un lado, estoy en la historia; por otro, estoy ordenado a las ideas; realizo lo supratemporal colocándolo [47] en lo temporal. Esta bonita y conmovedora beatería de la cultura se ha predicado durante tanto tiempo que no quiero aburrirles más con ello. Se ve aquí una honda dialéctica y se piensa que con ello se han solucionado los problemas de la historia, cuando justamente esta vía supone quizá

la nivelación máxima del problema íntegro, por ser incapaz, en cuanto compromiso, de aprehender originariamente los motivos de las dos primeras vías, recogiéndolas tan sólo y haciéndolas accesibles a las necesidades culturales del presente. Para nosotros la cuestión es si estas tendencias teóricas aseguradoras corresponden siquiera al motivo desasosegante. Para ello es preciso que tratemos de comprender primero, desde esas vías que acaban de ser caracterizadas, por qué éstas se ponen realmente a la defensiva frente a la historia. Y lo característico de estas tres vías y del entero problema de lo histórico es que esta pregunta es, en realidad, secundaria, que el desasosiego es tenido por algo obvio. En el entero estudio la historia no desempeña, por de pronto, ninguna función como ciencia de la historia. La teoría científica de la historia es un problema por completo secundario dentro del problema de lo histórico mismo.

El actual debate sobre la historia se desarrolla esencialmente como lucha contra el escepticismo y el relativismo. Aquí la historia se presenta de modo más popular, y el núcleo de la demostración es que todo escepticismo se anula de suyo. Pero nada se puede emprender con deducciones lógicas contra los poderes históricos, y por ello la cuestión del escepticismo no puede borrarse del mapa, ya que esta misma argumentación fue ya aplicada por los antiguos griegos. La lucha contra la historia es, indirecta e inconscientemente, lucha por una nueva cultura.

Las tres vías están en principio dominadas por la concepción platónica, también Spengler, que *sólo en oposición* a Platón absolutiza la historia. La *primera* vía contrapone la norma absoluta como la realidad superior a lo histórico. [48] La *segunda* vía renuncia a las normas viendo la realidad en lo histórico mismo, en las «culturas». La *tercera* vía admite un mínimo de valores absolutos que, sin embargo, vienen dados en lo histórico sólo en una configuración relativa. La orientación histórico-universal tiene que llevar adelante, en una síntesis creadora de todas las culturas pretéritas, el desarrollo. La realidad histórica está puesta en las tres vías como un *ser objetual*. La vía es la del conocimiento, la del estudio temático. Lateralmente se desenvuelve una tendencia a la tipificación, a la

comprensión tipificadora. Esta tendencia es importante por designar el carácter fundamental de la actitud teórica que se refiere a la historia. Aquí se hace patente el carácter *actitudinal* de la referencia a la historia.

«Actitud» tiene aquí un sentido bien determinado. «Referencia» lo empleamos en un sentido general. No toda «referencia» es una «actitud», pero toda «actitud» tiene un «carácter referencial». «Actitud» es una referencia a objetualidades (Objekte) tal que en ella el comportamiento se sume en el *complejo temático*. Yo *me* dirijo sólo al *tema*, yo me aparto de mí para arrimarme al *tema*. Con esta «actitud» se suspende a la vez (en el sentido de que algo cesa, por ejemplo, cuando se dice «los combates se suspendieron»)[10] la referencia *viva* al objeto del conocimiento. Así tenemos un doble sentido de la palabra «actitud»: situarse en un campo temático y, en segundo lugar, colocar la referencia por completo humana frente al complejo temático. En este sentido en las tres «vías» llamamos «actividad» a la referencia a la historia. La historia es aquí el *tema*, *objetualidad* frente a la que adopto una actitud gnoseológica. También Spengler muestra en el curso de sus disquisiciones que lo que nos desasosiega es lo mismo que lo que es desasosegado: ambos son expresión de un alma de la cultura. Su referencia es la de una actitud cognoscitiva. El estudio morfológico de tipos no es sino la consolidación y fundamentación del complejo temático a partir de sí mismo, despachando [49] los complejos temáticos en un sentido lógico; la tipificación «liquida» la historia. Cuando se dice que el comportamiento sistematizador es una comprensión, con ello se mienta una *comprensión actitudinal* que nada tiene que ver, en cambio, con la *comprensión fenomenológica*.

[10] <Nota del traductor: Juego de palabras intraducible, ya que el término «Einstellung» (actitud) se deriva del verbo «einstellen» que no sólo quiere decir «colocar» o «situar», sino también «cesar» o «suspender». De ahí la explicación de Heidegger.>

b) *El sentido de lo histórico mismo*

¿Qué es lo que nos desasosiega? ¿De dónde procede la motivación del desasosiego? Ahora sólo podemos avanzar tanto como nos lo permita el sentido de las tres vías, <en la medida en que algo> se fije en conceptos en ellas. Lo peculiar de las tres vías es que lo que busca el aseguramiento no es considerado como problema. Lo que el aseguramiento busca y lo que es desasosegado es una obviedad. Dentro del esquema platónico se ve dónde es considerado el fenómeno del desasosiego.

1. El *platonismo actual* ha sufrido una modificación respecto al originario por haber recogido la filosofía kantiana. Desde ahí trata el neokantismo (las escuelas de Windelband y Cohen) de ofrecer una nueva interpretación de Platón. Al platonismo se le imprime un giro «transcendental», o psicológico; entre lo temporal (lo histórico) y lo supratemporal (el mundo de las ideas) se interpone como un tercero el mundo del *sentido* (escuela de Marburgo, Rickert). ¿En qué medida actúa ahí de mediadora la subjetividad? Los actos de la conciencia, las facultades y las actividades de ésta acontecen, se desenvuelven, tienen un proceso «psíquico»; pero además poseen un sentido. Por ello están referidos a objetos, y esta referencia está determinada por normas. Pero de una forma más refinada regresan las dificultades del platonismo.

2. Spengler. Lo decisivo es que lo que es la verdadera realidad, la conexión de acto del existir histórico, la realidad de la historia humana, la vida operante y el existir, exige un *aseguramiento,* y a éstos les surge la preocupación. A la realidad histórica operante y creadora [50] la llaman Spengler y otros «cultura».

3. En la tercera vía se muestra a las claras lo que se quiere decir con «necesitado de aseguramiento», sin que por ello este desasosiego se convierta en problema. El estar-ahí (Dasein) es algo obvio que no necesita ser ya atendido, sino que es importante sólo asegurarlo. A la tercera vía se la designa como «filosofía de la vida». Simmel concibe la vida más biológicamente, Dilthey, más espiritualmente; Spengler combina de una manera peculiar la primera y la tercera vías. La «vida» es la realidad fundamental y se asegura me-

diante «el giro hacia la idea»;[11] las ideas son «las dominantes de la vida» (Simmel).

Así la vida tiende a asegurarse a sí misma o bien *contra* la historia (*primera* vía) o bien *con* la historia (*segunda* vía) o bien *a partir de* la historia (*tercera* vía). El concepto de la vida es equívoco y una crítica de la actual filosofía de la vida tendría un sentido, desde un punto de vista formal, muy general. Sólo si se logra aprehender de una forma originariamente positiva este concepto, está justificada una crítica, pero no en otro sentido, porque de lo contrario ésta desconocería los auténticos motivos de la filosofía de la vida y los haría retroceder a un rígido platonismo. En Rickert se muestra claramente que en la vía platónica la realidad de la historia humana no se puede comprender a partir de sí misma. Rickert afirma que el individuo humano en su individualidad única no es sino lo que ha *conseguido* para los valores de la cultura. Con ello queda aprehendido, al modo puramente platónico, el concepto de individuo.

[51] c) *¿Basta el aseguramiento?*

¿Basta asegurar aquello que hace brotar el desasosiego? Lo que desasosiega es la realidad de la vida, el estar-ahí del hombre en su estar preocupado por su propio aseguramiento no es tomado en sí mismo, sino es considerado como *objetualidad,* siendo colocado en su realidad histórico-*objetual.* No se responde así a la preocupación, sino que ésta es enseguida objetualizada. Spengler es en este extremo de lo más claro llevando hasta el final las tendencias implícitas en la filosofía actual; quiere asegurar la *ciencia* de la historia. Por sostener que primero ha hecho de la historia una ciencia, ha *aniquilado* justamente la historia, ha *matematizado* la historia universal, quedando los tipos unos junto a los otros como casas adosadas. Se ha aplicado a la historia desde fuera la consideración formal y estética del alma y de la expresión. Por lo tanto, una tendencia estética y ma-

[11] Cfr. Georg Simmel, *Lebensanschuung. Vier metaphysische Capitel,* Munich/Leipzig, 1918, p. 28.

temática. La vida preocupada es situada en un contexto histórico, quedando sin considerar la auténtica tendencia de la preocupación.

¿Cómo es que, sin embargo, las tres vías de la vida son reconocidas como aseguramientos? Esto estriba en que la preocupación ha sido ya tratada por medio de un *preconcepto* (Vorgriff) de la consideración. La preocupación misma es reinterpretada como actitud, lo cual viene de la tendencia de la vida fáctica a caer en el modo de la actitud. De esta manera la preocupación se convierte, mediada por un preconcepto actitudinal, en una *objetualidad*.

Es aquí donde yace la verdadera *brecha* del problema de lo histórico. El sentido de historia, que está prefigurado en la preocupación misma, no puede entenderse así. Aquí se ofrece la posibilidad de ir conllevando hasta el final lo actitudinal de la consideración sobre lo histórico y así hallar el verdadero desasosiego. Debe evitarse que el fenómeno de lo histórico se extraiga de la [52] *ciencia* de la historia. La instauración de la lógica histórica como disciplina fundamental de la filosofía de la historia sitúa al problema, desde el comienzo, en un contexto falso. El sentido de la historia *en cuanto actitud* es un sentido *derivado*. Erróneamente se deducen de él, a la inversa, todos los demás fenómenos históricos. Tenemos que intentar llevar a la patencia, *sin embozos*, el fenómeno de la preocupación en el estar-ahí *fáctico* (im faktischen Dasein).

§ 10. La preocupación del fáctico estar-ahí

¿Cómo repercute la preocupación en la vida fáctica? La relación entre el estar-ahí y la preocupación es tenida en las tres vías por una *relación de orden*. El estar-ahí preocupado es colocado en un contexto objetual. Pero ¿cómo se las ha el estar-ahí preocupado con lo histórico en las tres vías? El estar-ahí es sólo un segmento objetual de la gran objetualidad (el acontecer total, objetual e histórico). El estar-ahí desasosegado se pone a la defensiva a) contra la modificación, contra el estar-ahí eventual. Traducido a términos de filosofía trascendental: la conciencia es más que una secuencia de actos. Los actos tienen un sentido. b) el estar-ahí propio y actual no sólo exige un

sentido en general, sino también un sentido *concreto*, esto es, un sentido *distinto* al que tuvieron las culturas pasadas, un *nuevo* sentido que haga excelso el de la vida anterior. Quiere ser una nueva creación, ora una por completo originaria, ora «una gran síntesis», ora «fuera de la barbarie», o comoquiera que se llame a esas tendencias.

No preguntamos por la parte de contenido y la justificación, sino intentamos volver de la exteriorización del estar-ahí preocupado a este mismo. Con ello parece que hemos regresado al comienzo. Intentamos [53] comprender, a partir de nuestra propia experiencia de la vida, el estar-ahí preocupado. ¿Cómo se relaciona el estar-ahí preocupado, en cuanto desasosegado por la historia, con ésta? ¿Cómo se relaciona la vida fáctica *de por sí* con la historia? Apartadas por completo queden las teorías, incluso la opinión de que la realidad histórica es la realidad de la historia que transcurre en el tiempo. Intentamos solamente determinar a partir de la experiencia fáctica el sentido de la historia. Las dificultades del problema son aquéllas con las que la filosofía tiene que bregar de nuevo a cada paso. Sin embargo, el hilo conductor de nuestras consideraciones es el viejo concepto de lo histórico.

Para entender cómo es esto posible tenemos primeramente que exponer una parte principal del método fenomenológico. El afrontar la historia es hoy en día tan peculiar que puede decirse que <los contendientes> combaten con armas que ellos mismos no entienden y que se adecuan a aquello que es combatido. Las tendencias aseguradoras contra la historia tienen ese mismo carácter que la historia concebida misma, de modo que el problema no deja de moverse en un círculo y una teoría de la historia va relevando a la otra. Con ello no se significa naturalmente que un día no se diera una filosofía de la historia que perdurase eternamente —un ideal completamente afilosófico—, sino que se trata de afrontar la historia que surge del sentido del estar-ahí fáctico.

En las tres vías estudiadas queda considerado el estar-ahí preocupado como una objetualidad dentro de la historia misma. Así desaparece lo que de verdad (originariamente) desasosiega, y la solución será así muy sencilla. Pero preguntamos: ¿qué se quiere *realmente* asegurar contra la historia? En las tres vías se va destacando la vida, la *rea-*

lidad histórica, como aquello que tiene un sentido. En la filosofía hodierna esta esfera no se convierte en un problema, o al menos sólo se la toma dentro del [54] esquema conceptual de la filosofía respectiva. No se plantea la pregunta de si quizá sea imposible aprehender el sentido del estar-ahí fáctico con los medios filosóficos hodiernos. No se pregunta cómo se puede explicitar originariamente el estar-ahí, es decir, cómo se lo puede explicitar filosóficamente. Parece que hay que colmar una laguna en el sistema categorial filosófico de hoy en día. Se mostrará también que mediante la explicación del estar-ahí fáctico saltará en pedazos el entero sistema categorial filosófico: tan radicalmente nuevas serán las *categorías del estar-ahí fáctico.*

El estar-ahí fáctico en cuanto acontecer que transcurre objetualmente no puede ser sencillamente ciego, sino debe llevar en sí un sentido, reclamando de esta forma para sí una nueva normatividad (Gesetzlichkeit). Pero no sólo se exige una nueva normatividad, sino que también la actualidad quiere seguir extendiéndose al futuro, en una nueva creación del propio estar-ahí y de una cultura nueva propia. Por medio de esta tendencia el estar-ahí fáctico es esencialmente realzado y todos los esfuerzos se vuelcan hacia él.

Dejemos la concepción discutida de la historia. Preguntamos: ¿cómo se relaciona lo histórico con el fáctico estar-ahí de la vida? ¿Qué sentido tiene lo histórico en el fáctico estar-ahí de la vida? Una dificultad es: ¿qué se quiere decir aquí realmente con «histórico»? Aplico un sentido preciso de «histórico» en la *pregunta.* Tengo ya un sentido preciso ante mí conforme al cual decido en qué sentido aparece lo histórico en la experiencia fáctica de la vida. ¿No se introduce quizá con el planteamiento de la pregunta misma un determinado y perturbador sentido de «histórico»? Pero no se puede abordar de otro modo la pregunta por querer aprehender lo histórico en el fáctico estar-ahí de la vida. Es ésta la dificultad que se da en la fenomenología entera y que conduce fácilmente a generalizaciones precipitadas.

[55] IV. *La formalización y el anuncio formal (Formalanzeige)*

§ 11. El sentido general de «histórico»

En la metodología llamamos «anuncio formal» al empleo de un sentido que guía la explicación fenomenológica. Lo que el sentido formalmente anunciado lleva en sí constituye el horizonte en el que los fenómenos serán avistados. En la consideración metodológica será inteligible cómo es que el anuncio formal, si bien guíe la consideración, no introduce ninguna opinión prejuzgadora en el problema. Hay que tener las ideas claras sobre el sentido del anuncio formal si no se quiere sucumbir o bien a una consideración actitudinal o a una demarcación regional que se conciba como absoluta. El problema del «*anuncio formal*» pertenece a la «teoría» del método fenomenológico mismo y, en un sentido lato, al problema de lo *teórico*, de los actos teóricos, del fenómeno del *distinguir*. Más tarde nos atareará este problema por entero. Provisionalmente andamos a la busca de la dificultad sólo en el caso concreto.

El sentido corriente de lo histórico quiere decir que es lo que temporalmente llega a ser y que como tal es pasado. La experiencia fáctica de la vida será examinada para saber en qué medida se da en ella algo temporal, en qué medida en ella se da algo que llega a ser y algo consciente en cuanto pasado. Este sentido de «histórico» es tan general (o al menos así lo parece) que nada obsta a que se aplique sin más a la experiencia de la vida fáctica, ya que naturalmente ésta es un determinado segmento de la realidad; lo histórico, como lo que llega a ser en general, no se limita a algo semejante. Este sentido parece, [56] por tanto, lo más general; todo sentido distinto parece poder ser sólo una determinación suya. Pero es problemático en qué medida este sentido de lo «histórico» sea general y si esta forma de generalidad pueda ser filosóficamente principial. Se suscitan

aquí pues dos preguntas: 1) ¿en qué medida puede ser llamado filosófico por principio este sentido general de «histórico»?; 2) si esta aspiración *no* es justificable, pero el sentido es, no obstante, «general» y se tiene en cuenta en la explicación, ¿en qué medida éste no prejuzga, aun cuando él, en cuanto no más originario, debe guiar una consideración más originaria?

Desde hace siglos ha venido siendo considerada la generalidad por la parte del objeto como la nota característica de la objetualidad de la filosofía. Y justamente nuestro sentido general de «histórico» puede aparecer adecuado para delimitar un sector preciso dentro de la totalidad del ente y llevar a cabo con esta delimitación un trabajo filosófico definitivo, en cuanto que forma parte de la filosofía, como es subdividir la totalidad del ente y asignar a cada ciencia su región propia. Ya Aristóteles afirma en su *Metafísica*: τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται[1] («el ente se dice de muchos modos»). Pero Aristóteles se refiere quizá a otra cosa distinta de la que hasta ahora se había creído. En él se trata no sólo de consideraciones ontológicas, sino que ahí está flotando, mas sin hacerse explícita, una consideración completamente diversa. La metafísica de Aristóteles está quizá más avanzada de lo que nosotros estamos hoy en filosofía.

La clasificación del ente se la puede ver como una consideración *ontológica*. En cuanto que ente, es tal *para una conciencia,* a la clasificación *ontológica* responde una *relativa a la conciencia* en la que se pregunta por la conexión de las «formas de la conciencia» en las que el ente «se constituye», es decir, se hace consciente. Este problema fue planteado [57] por Kant; pero la fenomenología (de Husserl) fue la primera en tener los medios para llevar a cabo concretamente este estudio. Por el lado ontológico, la filosofía tiene que ver con el ente, por el lado de la conciencia, con las leyes originarias de la constitución de la conciencia. Todo lo que es objetivo está bajo la forma de esta constitución. En la fenomenología de Husserl la conciencia se convierte en una región y se sujeta a una consideración regional; su normatividad no es sólo por principio

[1] *Met.* Γ 2, 1003 a 33.

originaria, sino también la más general. Se expresa general y originariamente en la fenomenología transcendental.

§ 12. Generificación y formalización

Lo general (das Allgemeine) se hace accesible por medio de la *generalización* (Verallgemeinerung). El sentido de «generalización» es muy controvertido hasta la fecha en la filosofía y no fue estudiado seriamente antes de la fenomenología de Husserl. Éste separó primero la «formalización» de la «generificación» (Generalisierung) (*Logische Untersuchungen*, tomo primero, capítulo final;[2] *Ideas para una fenomenología pura*, § 13).[3] Esta distinción era implícitamente conocida en la matemática (ya desde Leibniz), pero fue Husserl el primero en haber propuesto su explicación lógica. La importancia de la distinción la ve, sobre todo, por la parte de la ontología formal y por la parte de la fundamentación de la lógica pura de objetos *(mathesis universalis)*. Queremos intentar seguir construyendo esta distinción y explicar en este perfeccionamiento el sentido del anuncio formal.

[58] La «generificación» quiere decir *generalización genérica*. Por ejemplo, el rojo es un color, el color es una cualidad sensible; o la alegría es un afecto, el afecto es una vivencia. Se puede, al parecer, continuar: las cualidades en general, la vivencia, el género, la especie, la esencia son objetos. Pero enseguida se suscita la cuestión: ¿es el tránsito generalizante de «rojo» a «color» o de «color» a «cualidad sensible» el mismo que el que va de «cualidad sensible» a «esencia» y el que va de «esencia « a «objeto»? ¡Es claro que *no*! Aquí tenemos una fractura: el tránsito de «rojo» a «color» y de «color» a

[2] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, erster Band: Prolegomena zu einer reinen Logik*, 2.ª ed., Tubinga, 1913. <Hay traducción española de Manuel García Morente y de José Gaos: *Investigaciones lógicas* (4 tomos), Revista de Occidente, Madrid, 1929. >

[3] Edmund Husserl, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band I 1, Tubinga, 1913. <Hay traducción española de José Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 2.ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1985.>

«cualidad sensible» es *generificación*, el que va de «cualidad sensible» a «esencia» es *formalización*. Cabe preguntarse si la nota «cualidad sensible» determina en el mismo sentido «color» que la nota *formal* «objeto» a todo objeto cualquiera. Claro que *no*. Y, sin embargo, la distinción entre generificación y formalización no está del todo clara.

La *generificación* está ligada, en su ejercicio, a un *sector temático* preciso. La secuencia de grados de lo «genérico» (géneros y especies) está determinada *temáticamente*. La atinencia al complejo temático es básica. De otro modo sucede en la formalización, por ejemplo, «la piedra es un objeto». Ahí la actitud no está ligada a la temática (Sachhaltigkeit) (a la región de las cosas materiales, etc.), sino que es temáticamente libre. Está libre de toda gradación. No preciso haber recorrido todas las generalidades inferiores para ascender gradualmente, por ejemplo, a la «suprema generalidad» «objeto en general». La predicación formal no está temáticamente ligada, pero tiene que estar de algún modo motivada. ¿Cómo está motivada? Brota del *sentido de la referencia actitudinal* misma. Yo no extraigo del objeto con la mirada la nota del qué de los objetos, sino veo su nota como estando en él. Debo apartar la mirada de su quididad (Wasgehalt) y estar pendiente de que el objeto esté dado y captado actitudinalmente. Así brota la formalización del sentido referencial de la [59] referencia actitudinal misma y no de una «quididad en general».

Sólo desde aquí pueden verse las notas referenciales de las actitudes. La referencia actitudinal tiene que ser contemplada aún como ejercicio para entender el origen de lo teórico. Pero el filosofar tiene que ser considerado en su *ejercicio* originario actitudinal, como veremos más tarde; entonces se aclarará también la relación entre la explicación fenomenológica y el comportamiento intelectivo. El origen de lo formal radica, por tanto, en el sentido referencial. Aquella pluralidad de sentidos referenciales que se expresa en las categorías ontológico-formales es la que circunscribe en su sentido *referencial* a la actitud teórica propia, si bien no en su *ejercicio* originario. ¿Tiene la palabra «formal» dentro del discurso «anuncio formal» el significado de «formalizado» o cobra uno distinto? Lo común a la formalización y la generificación es la noción de «gene-

ral», mientras que el anuncio formal nada tiene que ver con la generalidad. El significado de «formal» en «anuncio formal» es *más originario,* pues uno se está refiriendo en la «ontología formal» a algo conformado objetivamente. La «región formal» es en un sentido más *lato* un «*sector temático*»; también temática. Hay, por ejemplo, determinadas distinciones dentro de lo formal:

1. Algo es un objeto		(puede decirse de todo y de cada uno)
2. La vivencia en general, La cosa en general	son esencias }	(*no* puede decirse de cada objeto)

Las distinciones están vinculadas al sentido de «general». Por el contrario, el *anuncio formal* no tiene *nada* que ver con esto; cae fuera de lo actitudinalmente teórico.

[60] Como tarea de la filosofía se ha considerado siempre la división del ser en regiones. Por largo tiempo la filosofía se ha movido en esta dirección ontológica. Sólo más tarde se ha puesto en marcha una tendencia contraria: ¿cómo se experiencia algo en la conciencia? Si se toma como tarea principal esta consideración correlativa, el sector de la conciencia se convierte en región y surge por su parte la tarea de precisarlo ontológicamente mejor. En cuanto que se suele denominar a la conciencia en algún sentido actividad, se puede designar a este lado de la conciencia como un lado originariamente activo, dado que lo originario de la conciencia se hace idéntico a lo originario constitutivo. De ahí surge la tendencia de ver en la constitución la tarea propia de la filosofía. Esta tarea fue llevada a cabo consecuentemente por Hegel, y hoy en día aún con mayor fuerza por la escuela de Marburgo.

Nos habíamos planteado la pregunta: ¿en qué medida cabe que lo general sea puesto como la última determinación filosófica?; ¿en qué sentido es la *generificación* generalización (Verallgemeinerung) y en qué sentido la formalización es generalización? Proyectada *a tergo* a nuestra pregunta se suscita la pregunta de en qué medida y

bajo qué condiciones lo general cabe colocarlo como objeto último de definición filosófica, y, si no sucede así, en qué medida el anuncio formal no prejuzga nada a favor de una consideración fenomenológica.

La *generificación* puede ser designada como *forma del ordenar.* Se produce una inserción de determinadas concreciones individuales en un complejo temático global. Éste tiene la posibilidad de ser insertado en un complejo más general y abarcante. Por eso la generificación se ejerce siempre en una esfera temática. Su dirección está fijada ya por la recta colocación de lo temático. Así tiene la generalización sólo sentido en la actitud, pues el complejo temático tiene que [61] ser libre, tiene que tener las manos libres para ordenarse adecuadamente a una temática. La generificación es una determinada gradación, esto es, una gradación de notas inmanente al tema, las cuales están relacionadas entre sí por medio de la mutua afectación, de modo que la nota más general apunta a la última, a la ínfima. Las notas generificantes son siempre notas de un objeto según su contenido quiditativo a partir de uno distinto, de modo que lo determinante pertenece, por su parte, al sector temático en que está el qué que ha de ser determinado. Generificar es, pues, ordenar, determinar a partir de uno distinto, de modo que esto otro en cuanto lo *envolvente* (Umgreifendes) pertenezca a la misma región temática. Generificar es, entonces, insertar algo en un complejo temático de otro distinto.

¿Es la *formalización* también un orden? Generificando me mantengo aún en una región temática que puede prefigurar distintas direcciones de la generificación; una vez que se ha elegido, tiene que mantenerse hasta el final, no siendo posible ya un tránsito de una dirección a otra. La formalización *no* está ligada a un determinado qué del objeto que hay que determinar. La definición se *desvía* del contenido temático del objeto, lo considera según su estar dado; se define como algo *captado,* como algo *a lo que* va la referencia cognoscitiva. El sentido de «objeto en general» significa sólo el «a-qué» de la referencia teórica de la actitud. Esta referencia actitudinal tiene en sí una pluralidad de sentidos que puede explicitarse de modo que esa explicación en cuanto determinación pue-

da ser contemplada según la esfera objetiva. Pero el sentido referencial no es ningún orden, ninguna región; o sólo de modo indirecto, ya que es *conformado convirtiéndose* en una categoría objetiva formal que corresponde a una «región». Primariamente es la formalización sólo orden mediante esta conformación. Es preciso que entendamos por formalización algo distinto: la determinación de un algo en cuanto objeto, la asignación a una [62] categoría objetiva formal que, por su parte, no es originaria, sino representa tan sólo la conformación de una referencia. Tarea de la conformación de la pluralidad de sentido referencial. Teoría de lo ontológico-formal *(mathesis universalis)* a partir del sentido de la posibilidad referencial misma.

§ 13. El «anuncio formal»

Tenemos pues:

1) Formalización. Con ella viene encomendada una tarea especial: la teoría de lo formal-lógico y de lo formal-ontológico. Al ser conformada ésta a partir del sentido referencial, las categorías formales posibilitan las operaciones matemáticas.

2) La teoría de lo formal-ontológico *(mathesis universalis),* por la cual se coloca separadamente una región teórica.

3) La fenomenología de lo formal (consideración originaria de lo formal mismo y explicación del sentido referencial dentro de su ejercicio).

¿Si se pone una nota ontológico-formal como «generalidad», se prejuzga ya la filosofía? En la medida en que las notas formal-ontológicas son formales, no prejuzgan nada. Entonces es conveniente retrotraer la filosofía a ellas. Al preguntarse si lo formal-ontológico prejuzga ya la filosofía, esta pregunta tiene un solo sentido, cuando se acepta la tesis de que la filosofía *no* es una actitud. Para nosotros subyace, en el fondo, la tesis de que la filosofía no es una ciencia teórica y que la consideración formal-ontológica no puede ser la última ni determinante para la consideración fenomenológica de la constitución. Haciendo esta presuposición se antoja como prejuzgante la captación formal-ontológica del objeto admitida.

[63] ¿Qué es la fenomenología? ¿Qué es fenómeno? Esto sólo se lo puede aquí anunciar formalmente. Toda experiencia en cuanto experienciar y como experienciado «puede ser puesta en el fenómeno», esto es, se puede preguntar:

1) por el «*qué*» originario que es experienciado en él *(contenido)*;

2) por el originario «*cómo*» en que es experienciado *(referencia)*.

3) por el originario «*cómo*» en que el sentido referencial es ejercido *(ejercicio)*.

Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejercicio) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. «Fenómeno» es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La «fenomenología» es la explicación de esta totalidad de sentido, da el «λόγος» de los fenómenos, «λόγος» en sentido *«verbum internum»* (no en el sentido de la logicización).

¿Prejuzga la nota formal-ontológica algo en la tarea de la fenomenología? Se podría decir que una nota formal-ontológica no dice nada sobre el «qué» de aquello que determina y que, por tanto, no prejuzga nada. Pero por ser la determinación formal totalmente indiferente en cuanto al contenido, es fatal para la parte de la referencia y del ejercicio del fenómeno, ya que prescribe un sentido referencial teórico o al menos lo incluye en su prescripción; emboza lo relativo al *ejercicio*, lo cual es más fatal aún, y se dirige unilateralmente al *contenido*. Una ojeada a la historia muestra que la nota formal de lo objetivo domina plenamente la filosofía. ¿Cómo se puede prevenir este prejuicio? Esto lo obra el *anuncio formal*. Éste pertenece como momento teórico a la explicación fenomenológica misma. ¿Por qué se llama «formal»? Lo formal es algo relativo a la referencia. El anuncio tiene que anunciar anticipando la referencia del fenómeno, pero en un sentido negativo, ¡como si de una advertencia se tratase! Un fenómeno tiene que estar previamente dado de tal modo que su [64] sentido referencial quede flotando. Hay que guardarse de admitir que el sentido referencial sea originariamente teórico. La referencia y el ejercicio del fenómeno *no* se determinan de antemano, sino que están en suspensión <a la espera de concretarse>. Esto es una posición que se opone frontalmente a la ciencia. No existe ninguna inserción en un campo temático, sino que, por

el contrario, el anuncio formal es un *rechazo*, un *aseguramiento* previo de modo que el carácter ejecutivo queda aún libre. La necesidad de esta medida de precaución procede de la tendencia cadente de la experiencia de la vida fáctica que amenaza constantemente con deslizarse extraviándose en lo objetual y de la cual tenemos, en cambio, que resaltar los fenómenos entresacándolos.

La formalización y la generificación están actitudinal o teóricamente motivadas. Se ordena en el ejercicio; directamente en la generificación, indirectamente en la formalización. En el «anuncio formal» no se trata, por el contrario, de un orden; en aquél se mantiene uno alejado de toda inserción, uno deja todo puesto ahí. El anuncio formal sólo tiene sentido en relación con la explicación fenomenológica. Se trata de la cuestión de si la tarea propuesta de la filosofía se puede mantener por principio como determinación general de lo objetivo, de si el planteamiento de la tarea brota del motivo originario del filosofar. Para decidir esto tenemos que dejarnos llevar a una nueva situación; tenemos que tener muy clara la mente acerca de la forma de la contemplación fenomenológica. Esto es lo que justo logra el anuncio formal. Éste tiene el significado de la *puesta de la explicación fenomenológica.*

Apliquemos los resultados obtenidos al problema de lo histórico. Si se toma lo histórico como lo anunciado formalmente, entonces no se afirma con ello que la nota más general de lo «histórico» en cuanto «algo que llega a ser en el tiempo» prefigure un sentido último. Esta determinación formalmente anunciante del sentido de histórico no es ni designable como una tal que determine el mundo histórico objetual en [65] su carácter histórico estructural ni tampoco como una tal que prefigure el sentido más general de lo histórico mismo. «Temporal» se toma provisionalmente en otro sentido totalmente distinto, no se sabe siquiera de qué tiempo se habla. En la medida en que el sentido de «temporal» esté indeterminado, se lo podría tomar como algo que no prejuzga; se podría pensar que, en tanto que toda objetividad se constituye en la conciencia, es temporal, y con ello se ha obtenido el esquema fundamental de lo temporal. Pero esta determinación «general-formal» del tiempo no es ninguna fundamentación, sino una falsificación del problema del

tiempo; pues se prefigura con ello a partir de lo *teórico* un *marco* para el fenómeno del tiempo. Antes bien, tiene que ser tomado el problema del tiempo de la misma forma que nosotros experienciamos originariamente la temporalidad en el experienciar fáctico, con independencia de toda conciencia pura y de todo tiempo puro. La vía es entonces inversa. Tenemos que preguntar, antes bien: ¿qué es originariamente la temporalidad en la experiencia fáctica?, ¿qué quiere decir pasado, presente y futuro en la experiencia fáctica? Nuestra vía parte de la vida fáctica, de la que se obtiene el sentido del tiempo. Así está caracterizado el problema de lo histórico.

La filosofía tal como yo la concibo está en un aprieto. El oyente de otras lecciones va sobreasegurado: en una lección de historia del arte puede ver cuadros, en otras tiene que pagar los derechos de examen. En la filosofía es distinto, y yo no puedo hacer nada por ello, ya que no la he inventado. Pero me gustaría ponerme a salvo de esta calamidad y cortar estas consideraciones tan abstractas y ponerme a exponerles, desde la siguiente lección, historia. Lo que haré será, sin más consideraciones sobre la posición de principio y el método, tomar como punto de partida un fenómeno concreto y determinado, pero presuponiendo que ustedes tergiversarán la entera consideración de principio a fin.

[67] *Segunda parte*

La explicación fenomenológica de fenómenos religiosos concretos tomando por base las epístolas paulinas

I. *La interpretación fenomenológica de la epístola a los gálatas*

§ 14. Introducción

En lo que sigue no tenemos la intención de ofrecer ni una interpretación dogmática o teológico-exegética ni tampoco un estudio histórico o una meditación religiosa, sino sólo una introducción a la comprensión fenomenológica. Lo peculiar de la comprensión fenomenológico-religiosa es la obtención de una precomprensión para una vía originaria de acceso. En esta dirección deberá elaborarse e insertarse el método de la historia de las religiones de tal modo que se lo pueda comprobar críticamente. Fuera de nuestras consideraciones cae el método teológico. Es con la comprensión fenomenológica con lo que se abre para la teología una nueva vía. El anuncio formal renuncia a la comprensión última, que sólo puede darse en una vivencia religiosa genuina; tiene la intención sólo de inaugurar el acceso al Nuevo Testamento.

Primero, interpretaremos la epístola a los gálatas, que tuvo su importancia para el joven Lutero; se convirtió junto con la epístola a los romanos en fundamento dogmático. Lutero y san Pablo son los contrarios religiosos más radicales. [68] Hay un comentario de Lutero a la epístola a los gálatas, pero tenemos que liberarnos del punto de vista de Lutero.[1] Éste ve a san Pablo desde san Agustín. Sin embargo, hay conexiones auténticas del protestantismo con san Pablo.

La epístola a los gálatas encierra el relato histórico de san Pablo mismo sobre la historia de su conversión. Es el documento originario de su evolución religiosa y también *históricamente* el relato de la

[1] «In epistolam Pauli ad Galatas commentarius» (1519), en *D. Martin Luthers Werke*, tomo 2, Weimar, 1884, pp. 436-618.

excitación apasionada de Pablo mismo. Junto a ésta hay que traer a colación también los *Hechos de los apóstoles.* Por lo pronto, hay que buscar una comprensión general de la epístola a los gálatas para poder adentrarse de su mano en los fenómenos fundamentales de la vida cristiana primitiva.

El texto griego original es él único que hay que suponer aquí; una comprensión real presupone esta penetración en el espíritu del griego neotestamentario. La mejor edición es la de Nestle: *Novum Testamentum Graecum.*[2] Si se ayuda uno de una traducción, no se tome la de Lutero, ya que es deudora en extremo de su propia posición teológica. Se recomienda la traducción de Weizsäcker (editorial Mohr, Tubinga) o la del mismo Eberhard Nestle.[3]

En la epístola a los gálatas san Pablo se halla en lucha con los judíos y los cristianos judíos. Por eso nos topamos con la situación fenomenológica del luchar religioso y de la lucha misma. Hay que ver a san Pablo en su lucha con la pasión religiosa, en su existencia como apóstol, en la lucha entre «ley» [69] y «fe». Esta oposición no es definitiva, sino provisional. Fe y ley son dos vías especiales del camino salvífico. El fin es la «salvación» (ἡ σωτηρία), definitivamente la «vida» (ἡ ζωή). Desde ahí hay que entender el talante básico de la conciencia cristiana según el sentido de contenido, referencia y ejercicio. Hay que evitar introducir interpretaciones modernas. Todos los conceptos han de ser entendidos dentro del contexto de la conciencia cristiana. En este aspecto ha descollado grandemente la investigación histórica de los teólogos, por más cuestionable que ella sea para la teología.

La epístola a los gálatas se puede diseccionar en tres grandes partes: 1) demostración de la independencia de la misión apostólica de san Pablo y su llamada por Cristo; 2) conflicto entre ley y fe (primero teórico y luego aplicándolo a la vida); 3) la vida cristiana en su totalidad, sus motivos y tendencias en cuanto al contenido.

[2] *Novum Testamentum Graece,* 5.ª ed. de Eberhard Nestle, Stuttgart, 1904.

[3] *Das Neue Testament,* trad. de Karl Weizsäcker, 10.ª ed., J. C. B. Mohr, Friburgo y Tubinga, 1918. *Novum Testamentum Graece et Germanice,* ed. de Eberhard Nestle, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1898.

§ 15. ANOTACIONES PARTICULARES AL TEXTO

1, 5: αἰών: «mundo». El tiempo presente ha alcanzado ya su fin y con la muerte de Cristo ha comenzado ya un nuevo αἰών <siglo>. Al mundo presente se le opone el mundo de la eternidad. ᾧ ἡ δόξα tiene un sentido específico.

1, 8-9: la lucha por el «evangelio correcto». No es la salvación de los gálatas lo que se pretende, sino que el cristianismo originario se fundamente a partir de sí mismo sin miramiento por las formas religiosas previas como la del fariseísmo judaico. La posición religiosa propia de san Pablo hay que constituirla.

1, 10: ¡Importante! Ruptura total con el pasado anterior, con toda concepción no cristiana de la vida

1, 12: san Pablo quiere decir además que él ha llegado al cristianismo por una experiencia originaria y no por una tradición histórica. En esto se basa una [70] teoría controvertida en la teología protestante de que Pablo no ha tenido conciencia histórica de Jesús de Nazareth, sino que ha fundado una nueva religión cristiana propia, un nuevo cristianismo primitivo que dominará el futuro: la religión paulina y no la religión de Jesús. No es preciso volver al Jesús histórico. La vida de Jesús es por completo irrelevante. Esto naturalmente no puede leerse en un solo pasaje.

1, 13: pasaje importante para caracterizar a san Pablo: ἀναστροφή: forma de vida, talante vital por el que yo me rijo.

1, 14: ζηλωτής: «fanático». El apasionamiento de san Pablo se mantiene incluso después de su conversión.

1, 16: τοῖς ἔθνεσιν <a los paganos> No se sabe si tuvo ya claro lo de la vocación o si lo fue teniendo claro paulatinamente.

1, 17: Arabia=Jordania oriental; quizá vida ascética, quizá ya evangelización.

1, 18: ἱστορῆσαι (ἱστορεῖν): conocer, de ahí «historia»

2, 2: Se subraya el τρέχειν («correr»). San Pablo tiene prisa porque el final de los tiempos ya ha llegado.

2, 16: δικαιοῦται: «hablar con justicia» viene de la religión judía. La vida del particular es un proceso judicial ante Dios, contra lo cual Jesús se dirige éticamente en el sermón de la montaña (talan-

te de fondo, «Gesinnung»). La δικαιοσύνη (νόμος Χριστοῦ) tiene más tarde un nuevo sentido cristiano. La argumentación de san Pablo es aquí rabínico-judaico-teológica. Hay que separar[4] su posición original de esta concepción. Argüir con el Antiguo Testamento es característico de lo rabínico.

2, 17: Esta deducción al absurdo se halla a menudo en san Pablo.

2, 19: ¡Muy importante! Forma concentrada de la entera dogmática paulina: διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον: <estando bajo la ley he muerto para la ley>, meramente ético. Dado que Cristo se identificó con la ley, la ley ha muerto con él (igualmente san Pablo).

2, 20: Decisivo para la «mística» paulina. Reitzenstein llama la atención sobre la conexión de la terminología con el [71] helenismo. Pero uno no debe interpretar con exclusividad filológica (los escritos herméticos).

3, 2: ἐξ ἀκοῆς πίστεως: por haber escuchado con fe. Cfr. Rom 10, 11 y sig.

4, 3: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου: bajo <el poder de> los elementos del mundo. En la Estoa, στοιχεῖον designa el elemento, como ya en Empédocles. Filón de Alejandría (coetáneo de san Pablo) designa a los paganos como τὰ στοιχεῖα τιμῶντες. Cfr. 4, 9 y 10: las estrellas se tienen por elementos del mundo, los tiempos festivos se instauraron conforme a los astros.

4, 8: φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς. Los στοιχεῖα son seres divinos. Cfr. V 1: el grado [?], bajo [?] los tutores es comparado con el grado bajo los sacerdotes astrales.

4, 9: γιγνώσκειν: <conocer>, en el sentido del amor (como en el primer versículo). El amor de Dios a los hombres es lo fundante, y no un conocimiento teórico.

4, 14: «No os habéis escandalizado por mi enfermedad» (enfermedad muchas veces tomada como lascivia).

4, 24: ἀλληγορούμενα: <las palabras significan otra cosa>. La exégesis alegórica fue practicada por aquel entonces por Filón de Ale-

[4] Cfr. Richard Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (1910), 2.ª ed. reelaborada, Teubner, Leipzig y Berlín, 1920, pp. 48 y sig.

jandría. Ἄγάρ (Agar) quiere decir en árabe «montaña» o así se dice en árabe montaña.

4, 26: ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ: el estado final de la salvación se describe en la Apocalipsis de Baruch.

5, 5: la conexión de πίστις <fe> y ἐλπίς <esperanza> (cfr. Cor) es importante. La beatitud no está aquí aún perfeccionada, sino puesta en el αἰών <siglo> superior. Cfr. la «carrera directa a la meta».

5, 11: τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ <el escándalo de la Cruz>: éste es el auténtico elemento fundamental del cristianismo, frente al cual sólo hay fe o incredulidad.

[72] § 16. El talante de fondo de san Pablo

San Pablo se halla en lucha. Se ve urgido a afirmar la experiencia cristiana de la vida frente al entorno, para lo cual emplea los insuficientes medios de la doctrina rabínica que están a su disposición. Por ello su explicación de la experiencia cristiana de la vida recibe su estructura peculiar. Con todo es una explicación originaria que parte del sentido de la vida religiosa misma; puede continuar siendo conformada en la experiencia religiosa fundamental. Lejos están las construcciones teóricas; se obtiene un complejo explicativo que se representa de un modo parecido a una explicación teórica. Se trata de retroceder a la experiencia originaria y de comprender el problema de la explicación religiosa.

Es en el siglo III de nuestra era cuando comienza la *Historia de los dogmas* de Harnack.[5] Según éste, fue la filosofía griega la que convirtió la religión cristiana en un sistema de dogmas. Pero el verdadero problema del «dogma» en el sentido de la explicación religiosa está enraizado en el cristianismo primitivo. Éste nos es presente aquí. La cuestión de la expresión («explicación») parece ser de segundo orden. Pero con este problema, en apariencia superficial, estamos en medio del fenómeno religioso mismo. No es un problema

[5] Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 tomos, Friburgo de Brisgovia, 1886-1890.

técnico, separado de la experiencia religiosa, ya que la explicación acompaña siempre a ésta y la hace avanzar.

«Ley» ha de entenderse aquí sobre todo como ley ritual y de ceremonias. Co-mentada está la ley moral que es sólo secundaria. Por ello hay una lucha de la comunidad de judíos cristianos por la ley, en el sentido de aquello que hace del judío un judío. Ἔργον νόμου: la actitud frente a la ley. La contraposición de fe y ley es lo decisivo: el *cómo* de la fe y el cumplimiento de la ley, [73] cómo me comporto con la fe y también frente a la ley. Flp 3, 13 muestra el talante de fondo de san Pablo.

Justamente el tercer capítulo contiene una argumentación dialéctica más segura. No se trata, sin embargo, de una forma lógica de fundamentar, ya que ésta brota de la misma conciencia de fe de esta explicación. De esta articulación de la conciencia de fe es característica la expresión λογίζεσθαι <razonar> en el sentido de poder hacer comprensible el talante de fe para la persona individual en cuanto tal y de poder apropiarse este sentido comprensible específicamente religioso. San Pablo pone todo su argumento principal teológico en la balanza: Abraham mismo se justifica sólo por la fe. ¿Cómo se las ha, por tanto, con la ley? 3, 2 ἐξ ἔργων νόμου <por las obras según la ley> está en franca oposición a ἐξ ἀκοῆς πίστεως <por escuchar con fe> (cfr. Rom 10, 13; 14). El cumplimiento de la ley es imposible, cada uno fracasa en ello, sólo la fe justifica. Quien entonces está bajo la ley está maldito. 3, 19 ofrece un cúmulo de notas que se supone que muestran la inferioridad de la ley.

Al considerar el mundo religioso de san Pablo, se debe uno eximir de arrancar de su contexto ciertos conceptos (como πίστις, δικαιοσύνη, σάρξ, etc.) y recomponer su significado a partir de un montón de pasajes particulares de los escritos paulinos, de modo que se extraiga un catálogo de conceptos fundamentales que nada digan. Igualmente es errada la idea de un sistema teológico en san Pablo. Hay que mostrar, antes bien, la experiencia religiosa fundamental y, perseverando en esta experiencia fundamental, tratar de comprender la conexión de todos los fenómenos religiosos originarios con aquélla. Para lograr una introducción a esta forma de estudio destaquemos, por de pronto, el fenómeno presente en la epís-

tola a los gálatas. Después profundizaremos más históricamente, pero no tanto hacia adelante yendo a un tiempo posterior, sino hacia atrás, hacia la comunidad cristiana primitiva y hacia Jesús mismo. Sobre el talante de fondo de san Pablo compárese Flp 3, 13: la certidumbre propia de la posición [74] en su propia vida —ruptura en su existencia—, la comprensión histórica originaria de su yo mismo y su estar-ahí. Desde ahí se ejerce su actuación como apóstol y hombre.

[75] II. *Tarea y objeto de la filosofía de la religión*

§ 17. La comprensión fenomenológica

¿De qué modo viene a la consideración aquello de lo que hemos tomado nota de la manera más primitiva en la lectura de la epístola a los gálatas? Esto sólo se puede decidir a la vista del fin director de la tarea de la filosofía de la religión. Por ello tenemos que caracterizar lo necesariamente metodológico en un tratamiento somero y esquemático: así se enlaza a la vez con la introducción metodológica general. Si se define por entero ingenuamente la tarea de la filosofía de la religión, se puede entonces afirmar que la religión ha de ser comprendida filosóficamente y captada con conceptos. La religión ha de introyectarse en un complejo comprensible. De ahí que la posición del problema de la filosofía de la religión dependa del concepto de filosofía.

Si uno accede a restringirse a la religiosidad cristiana primitiva, se debe entonces tener en cuenta que ésta es un hecho histórico. De tomar el complejo filosófico como un sector preciso y delimitado —por ejemplo, como «conciencia»—, la religiosidad cristiana primitiva se convierte en un hecho, esto es, en un ejemplo, en un caso individual dentro de un conjunto de posibilidades, de tipos, de formas posibles de religiosidad. Si como todo lo histórico ha de ser considerado sólo a título de ejemplo, es evidente que, como es hoy en día por entero habitual, lo que se consigue es una mera acumulación de material según el planteamiento del problema mediante el cual está ya caracterizado el objeto que ha de conocerse, por ejemplo, la religiosidad cristiana primitiva, al haberlo sido en un sentido preciso de la historia. Los [76] tipos históricos de la religión son colocados en una pluralidad de posibilidades; son el material del que se echa mano; constituyen así una pluralidad supratemporal.

¿Qué presupuestos subyacen a este planteamiento del problema? No preguntamos esto porque rechacemos toda puesta de presupuestos, sino porque todo planteamiento filosófico de un problema tiene las cosas claras respecto a sus presupuestos. La filosofía de la religión hoy corriente hace en su planteamiento de problemas las siguientes presuposiciones que ella misma no tiene claras:

1) La religión es un caso o un ejemplo de ley supratemporal.

2) De la religión sólo se entresaca lo que tiene carácter de conciencia.

Y ciertamente los fenómenos de la conciencia que corresponden al concepto de conciencia muy preciso de la filosofía subyacente norman el planteamiento del problema total. Si se designa como nuestra tarea la comprensión metodológica, así esto suena parecido por el *tenor*. Pero todo planteamiento de problema se aparta de la comprensión del objeto, lo hace desaparecer. Por el contrario, la tendencia de la comprensión fenomenológica lo es a tener experiencia del objeto en su originariedad.

§ 18. La fenomenología de la religión y la historia de la religión

Se dirá que también la filosofía de la religión corriente se atiene a lo histórico, a lo histórico-religioso. Pero ¿acierta el planteamiento del problema de la filosofía de la religión corriente con el verdadero objeto de la religiosidad misma? Mientras no esté establecido que coincidan la comprensión histórico-religiosa y la propiamente filosófico-religiosa, esto es, fenomenológica, no puede decirse que la [77] historia de las religiones pueda aportar material a la filosofía (fenomenología) de la religión. ¿En qué medida la filosofía de la religión sólo tiene en cuenta el material de historia de la religión como punto de partida? Éste es un problema que no podemos aquí decidir, pero es un problema fundamental que se plantea en concreto para toda historia del espíritu. La historia de la filosofía actual no hace nada por la investigación positiva de la historia, y a la inversa. Es el «mérito» de Spengler haber sustanciado lo cómico de esta

situación en una filosofía. Sólo de las ciencias históricas concretas se pueden extraer los problemas de la filosofía de la historia.

¿Es utilizable el material de la historia de la religión para la fenomenología? ¿De qué modo es adecuada la historia de la religión misma en general a su objeto? Podría decirse que si la historia de la religión explica la religiosidad a partir del mundo religioso circundante, como a partir de la historia de la época, ¿cómo se le puede censurar que no alcance su objeto? Sólo interpreta, en cuanto ciencia objetual, libre de prejuicios y opiniones previas, en virtud del material de sentido que las fuentes contemporáneas allegan, con independencia de todas las tendencias del presente. Con todo esta argumentación tiene una apariencia de justificación. Por un lado, se le debe dar la razón hasta un cierto punto. Por otro, se debe objetar que toda objetualidad histórico-científica y la comprensión de lo objetual histórico no garantizan nada mientras no esté todo aclarado respecto al preconcepto director.

Hay que mostrar también que todos los motivos de la comprensión histórica han de ser suscitados por la experiencia fáctica de la vida. La ciencia de la historia sólo tiene la tarea de aplicarla con un método riguroso y formal. Del presente vivo van surgiendo las tendencias de comprensión que luego se configurarán en un método «exacto»; la «exactitud del método» no es garantía suficiente de comprensión correcta. El [78] aparato metódico-científico —la crítica de fuentes conforme al método filológico exacto, etc.— puede permanecer completamente intacto, y con todo el preconcepto director no acertará con el propio objeto. Pese a todo la moderna historia de las religiones hará mucho por la fenomenología si se somete a una *destrucción* fenomenológica. Sólo entonces la fenomenología podrá tener en cuenta la historia de las religiones.

Así la historia de las religiones presta una ayuda previa importante, si bien todos sus resultados y sus conceptos necesiten una destrucción fenomenológica. Pero esto no supone una elucidación del contexto en el que esté el material presente en tanto que punto de partida para la comprensión. Decisivo es el preconcepto director del que nada sabe el historiador, esto es, las tendencias que motivan ya el planteamiento del problema. En las ciencias particulares se pa-

sa con frecuencia por alto que el planteamiento del problema mismo de ningún modo resulta del mero material, sino que está ya determinado preconceptualmente. Es esta problemática del preconcepto en conexión con la historia lo que tiene continuamente que tener a la vista la fenomenología.

§ 19. Las notas fundamentales de la religiosidad cristiana primitiva

¿En qué sentido debemos emplear el material obtenido de la epístola a los gálatas? ¿Cuál es la meta de nuestra comprensión fenomenológica? No se trata de interpretar basándose en un complejo de índole histórica en el que está inscrita la epístola a los gálatas, queremos, al contrario, explicitar su sentido propio. Ya la nota fundamental de la religiosidad cristiana primitiva es decisiva.

Antes de todo, hay que añadir aún la siguiente advertencia importante para toda consideración histórico-religiosa. En ésta es corriente operar con la oposición de la pareja categorial «racional e [79] irracional». La hodierna filosofía de la religión[1] está orgullosa de su categoría de lo racional y cree tener asegurado con ello el acceso a la religiosidad. Pero con estos dos conceptos no se consigue nada mientras no se conozca el sentido de lo racional. El concepto de lo irracional debe ser definido a partir de su oposición al concepto de lo racional, que se halla, sin embargo, en una notoria indeterminación. De esta pareja de conceptos hay que prescindir totalmente. La comprensión fenomenológica está situada, por su sentido fundamental, fuera por completo de esta oposición, que a lo sumo tiene una justificación harto limitada. Todo lo que se dice de aquello indigerible para la razón y que se dice que queda en toda religión es sólo un lindo juego con cosas no entendidas.

¿Qué nota fundamental asignamos al objeto de la filosofía de la religión? La epístola a los gálatas nos ha hecho un lío con todo: la

[1] Cfr. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Rationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1917. <Hay traducción española: *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid, 1925.>

vocación apostólica de san Pablo, la conminación dirigida a las comunidades, etc. Hemos tomado nota neutral de todo esto sin comprensión de su preconcepto director a fin de ver que esto no funciona, esto es, a fin de someter este tomar nota a una destrucción. Nos hemos topado con unos datos que parecen sugerir que san Pablo pregona una doctrina y lanza conminaciones como un predicador cínico-estoico ambulante de la época. En la índole de su exposición no hay nada de especial. Compárense las palabras de los atenienses sobre él (Hch 17, 17 y sig.). De modo parecido a ellos nos aproximamos a la epístola a los gálatas. Se suscita la pregunta de si esta obviedad es realmente tal y de si la conexión entre vocación, proclamación, doctrina, conminación tiene un sentido motivado que pertenezca al sentido de la religiosidad misma. Así es, por ejemplo, la proclamación misma un fenómeno religioso que hay que analizar en todas las direcciones fenomenológicas de sentido.

[80] En la exposición nuestras notas fundamentales suenan a proposiciones, pero no deben entenderse como proposiciones que tuvieran que ser después demostradas. Quien así las toma las tergiversa. Son explicaciones fenomenológicas. Dos las citamos ahora como notas fundamentales:

1) La religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia cristiana primitiva de la vida y ella misma es una tal.

2) La experiencia fáctica de la vida es histórica. La religiosidad cristiana vive[2] la temporalidad como tal.[3]

Las notas fundamentales son, por de pronto, hipotéticas. Preguntamos: ¿qué se sigue metodológicamente si con ellas se acierta en el sentido fundamental de la religiosidad cristiana?

[2] [Probablemente se haya equivocado al oír Becker, de cuyos apuntes está tomada la frase, y haya escrito «enseña» en vez de «vive».]

[3] [Nota al margen en los apuntes de F. J. Brecht: transitiva.]

§20. El fenómeno de la proclamación (Verkündigung)

Del complejo indicado espigamos sólo el fenómeno de la proclamación, porque en él es aprehensible la referencia vital inmediata del mundo propio de San Pablo al mundo circundante y al mundo compartido con la comunidad. Es entonces un fenómeno central. Se pueden plantear preguntas distintas sólo en la forma: ¿quién proclama?, ¿cómo se proclama?, ¿qué se proclama?, etc. Aquí hay un determinado complejo del que se puede extraer una cosa; aquí realzamos el cómo de la proclamación. El ejercicio de la vida es decisivo. El complejo ejecutivo se experiencia también con la vida. De ahí que sea comprensible que el cómo del ejercicio tenga sentido básico. Preguntamos, pues, por el cómo de la proclamación de san Pablo. Para responder a esta pregunta estamos en una posición relativamente favorable, ya que en las cartas paulinas tenemos delante de nosotros el cómo de la proclamación. [81] Ahora de golpe se erige el carácter epistolar en un fenómeno dentro del planteamiento del cómo de la proclamación.

La teología, en especial la protestante, bajo el influjo del desarrollo de las ciencias históricas del ingenio en el siglo XIX, ha producido trabajos histórico-literarios sobre las formas literarias del Nuevo Testamento. Cabe esperar con expectación investigaciones ulteriores, aunque el punto de partida está totalmente errado tanto historiográfica como fenomenológicamente. Se acercan a las cosas desde fuera en absoluto, al situar el conjunto de escritos neotestamentarios dentro de la literatura universal para así poder analizar sus formas a partir de aquéllos. Pero podría ocurrir que las formas del Nuevo Testamento no difiriesen en lo más mínimo de la literatura contemporánea, y con todo no se debería proceder así. Para el análisis del carácter epistolar hay que partir sólo de la situación paulina y del cómo de la motivación necesaria para la comunicación epistolar. Del fenómeno básico de la proclamación hay que analizar el contenido de lo proclamado, su temática y su aparato conceptual.

§ 21. PRECONCEPTOS DE LA CONSIDERACIÓN

Los preconceptos de la consideración histórica repercuten hasta en la crítica de fuentes, las particularidades en la recensión de textos, las conjeturas, las cuestiones de autenticidad. Esto puede ilustrarse con la primera epístola a los tesalonicenses que la escuela de Tubinga, bajo el influjo de Hegel, declaró apócrifa[4] por causa de su escaso contenido dogmático en comparación con otras epístolas paulinas. Hasta la mínima investigación histórica, hasta la edición de fuentes [82] cala el preconcepto, aun siendo las circunstancias en la historia del arte distintas a las de la historia de la religión.

Todo material previamente dado tiene que ser sometido a una consideración preconceptiva. Mas con ello no se ha logrado nada para la comprensión fenomenológica, ya que ésta tiene un carácter distinto al de la comprensión histórico-objetual. Ésta determina la referencia a partir de esta misma, de modo que el espectador no sea tenido en cuenta. Por el contrario, la compresión fenomenológica está determinada por el *ejercicio* del espectador. Pese al origen diverso de la comprensión su conexión con la historia objetual es mucho más estrecha que en las demás ciencias.

La comprensión fenomenológica no consiste *primeramente* en una introyección de lo que hay que comprender, que no es algo objetual, en un complejo temático. No tiene, *en segundo lugar, nunca* la tendencia de definir definitivamente un sector tal, sino que está sujeta a la situación histórica, en la medida en que para la comprensión fenomenológica es en mayor medida decisivo el preconcepto que para la comprensión histórico-objetual. En la comprensión fenomenológica hay que poner un punto inicial (preconcepto). Este punto inicial no es posible para todo espectador y para todo fenómeno, tiene que verse respaldado por una familiaridad con el fenómeno. Metodológicamente se procede más seguro cuando se pone *formalmente* la nota fundamental; se permite adrede una cierta labilidad a los objetos para asegurar su definición en el curso de la consideración

[4] Cfr. F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi,* 2.ª ed., 1866/1867, pp. 107 y sig.

fenomenológica misma. En ese sentido, hemos puesto inicialmente para definir la religiosidad cristiana primitiva lo siguiente:

1) La religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia fáctica de la vida. Frase final: es en realidad ella una tal.

2) La experiencia fáctica de la vida es histórica. Frase final: la experiencia cristiana vive el tiempo mismo («vivir» entendido como verbo transitivo).

No pueden demostrarse estas «tesis», sino deben [83] verificarse en la experiencia fenomenológica, que es algo distinto de la experiencia empírica. Las notas básicas son entonces hipotéticas: «Si son válidas, al fenómeno le sucede tal y tal».

Primeramente, consideremos la proclamación apostólica de san Pablo. Si representa un fenómeno religioso básico, de éste debe obtenerse una referencia a todos los fenómenos básicos religiosos. En el ejercicio y por medio del ejercicio el fenómeno es explicado. «La proclamación apostólica» es aún una característica demasiado amplia del fenómeno. En cuanto el «cómo» y el sentido ejecutivo de la proclamación apostólica estén determinados, ésta estará esclarecida en lo esencial. Este planteamiento de la cuestión por el «cómo» es, pues, decisivo; le favorece el carácter del material, por tratarse de cartas. Las epístolas paulinas son, en cuanto fuentes, más directas que los Evangelios escritos más tarde. No se debe aislar el carácter epistolar ni introducir meras cuestiones de estilo literario en el problema. No son primarias. El estilo epistolar mismo es expresión del escritor y de su situación. Aunque las epístolas paulinas estén cronológicamente tan próximas las unas a las otras que no se plantee una evolución de san Pablo de una a otra, son asaz diversas. Por ejemplo, las epístolas a los romanos y a los gálatas son más ricas en contenido dogmático que la <primera> a los tesalonicenses. Hay que liberarse también de la división esquemática de las cartas.

§ 22. El esquema de la explicación fenomenológica

¿Cómo se ejerce la explicación fenomenológica en su material? «Material» tiene un sentido metodológico preciso. La explicación

del fenómeno desde el material se ejerce en grados determinados. Los pasos de la explicación fenomenológica son, a modo de esquema, los siguientes:

1) Dado que el problema fundamental es la experiencia fáctica de la vida [84] y ésta es histórica, lo primero que hay que determinar prefenomenológicamente, histórico-objetualmente, como situación histórica es la conexión fenomenal, pero siempre por motivos fenomenológicos.

2) Hay que obtener el ejercicio de la situación histórica del fenómeno. Para ello hay que: a) caracterizar la pluralidad de lo que se halla en la situación de tal modo que no se decida nada sobre su complejo propio (dicho brevemente: la articulación de la pluralidad situativa); b) obtener «la situación que ha de realzarse» de la pluralidad; c) mostrar el sentido primero o «arcóntico» (dominante) de la situación que hay que subrayar; d) llegar desde ahí al complejo fenomenal y e) desde aquí comenzar la consideración sobre el origen.

Pero debemos ser muy conscientes de algunas limitaciones:

1) El comportamiento básico de la experiencia vital personal del espectador (fenomenólogo) está desconectado.

2) La consideración entra en fenómenos históricos, pero no les aporta lo decisivo. Nótese que la explicación se agudiza gradualmente cada vez más, se hace cada vez más individual, se nutre cada vez más de la facticidad histórica peculiar. Esta secuencia de grados se entiende sólo si uno, sin dejarse intimidar, se libera de las teorías de regiones.

Anotaciones al esquema de la explicación fenomenológica:

Ad 1. La obtención del complejo histórico-objetual está determinada por la finalidad de la explicación. Ésta no es casual. Lo histórico objetivo que se va resaltando debe contemplarse, obteniendo así un realce propio, y así debe fijarse. Ad 2. El giro del complejo histórico-objetual de sucesos a la situación originariamente histórica se ve ante tres dificultades.

[85] a) *Exposición mediante el lenguaje*

El lenguaje de la consideración temática no es originario. Hay ya en la experiencia fáctica de la vida una terminología conceptual más originaria, de la que se deriva la terminología conceptual temática a que estamos acostumbrados. Este giro radical en la terminología conceptual hay que ejecutarlo, si no, uno se desesperará por no conseguir jamás captar la situación. No se deben tomar sencillamente conceptos obvios. (La cuestión de los conceptos filosóficos ha dejado de plantearse desde Sócrates.) Se cree, además, acercarse al problema mediante una «dialéctica». Pero no se debe poner desde el inicio la vida como «irracional», sin haberse antes aclarado sobre el sentido de la irracionalidad. Cada cosa explicada no se entiende mientras su complejo de sentido anunciado no haya sido ejercido. El complejo ejecutivo mismo forma parte del concepto del fenómeno. El concepto filosófico tiene una estructura incomparable a la del concepto temático.

b) *«La endopatía» en una situación*

En el problema de la endopatía no se hace ningún avance mientras no se lo conciba gnoseológicamente. Pero el motivo del problema de la endopatía no está motivado por la teoría del conocimiento. La endopatía se da en la experiencia fáctica de la vida, esto es, se trata de un fenómeno histórico originario que no se puede resolver sin el fenómeno de la *tradición* en sentido originario. Hoy nos es muy ajeno el mundo circundante de san Pablo. Pero a nosotros no nos importa el carácter temático, lo representacional de su mundo circundante. Este momento desaparece totalmente y el mundo circundante cobra así su sentido a partir de la comprensión de la situación.

[86] c) *La cuestión de la explicación misma*

Perfeccionando la explicación, lo explicitado se convierte en algo independiente en apariencia, en algo desligado ya del ejercicio. Pe-

ro esto es una concepción desacertada. Lo peculiar de la abstracción teórica y actitudinal es que lo abstraído es tomado como momento de su región temática de modo que así se obtiene la nota fundamental de la región. Lo abstraído sigue siendo atendido, independientemente de aquello de lo que es abstraído; el fundamento de la abstracción es irrelevante. La abstracción en cuanto tal, el tránsito del *fundamentum abstractionis* a lo abstraído no se convierte en objeto de experiencia compartida. Algo distinto sucede con la explicación. Si en la explicación determinados momentos se explicitan, los momentos de sentido a los que se dirige la explicación no son apartados sin más, sino que el «cómo» de su estar incluido en la dirección de sentido justamente explicitada o concebida en la explicación se ve co-determinado por la explicación misma. Aquí cabría preguntarse: ¿se pueden considerar junto con el sentido referencial (por ejemplo) a la vez el «qué» (contenido), aquello con lo que uno se comporta, e incluso el cómo del ejercicio? Pero esta objeción es actitudinal. Las tres direcciones de sentido son aprehendidas en su totalidad. El ejercicio de la explicación no es una secuencia diferenciada de actos, de notas de aprehensión; la explicación sólo puede obtenerse en un contexto vital concreto. Se pueden tener conjuntamente también las direcciones de sentido «no vistas».

[87] III. *La explicación fenomenológica de la primera epístola a los tesalonicenses*

§ 23. Las dificultades metodológicas

La primera epístola a los tesalonicenses fue escrita en el año 53 d.C. (20 años después de la crucifixión); es el documento más temprano del Nuevo Testamento. Su autenticidad ha dejado hoy en día de ser puesta en entredicho. Preguntemos conforme al método expuesto: ¿cuál es la situación histórico-objetual de san Pablo al escribir esta carta? La epístola fue escrita en Corinto, durante su primer viaje misionero, que lo llevó primero a Filipos. La oposición de los judíos obligó a san Pablo a abandonar a escondidas la ciudad, y de allí fue a Atenas, desde donde envió a Tesalónica a Timoteo, con el que se encuentra de nuevo en Corinto. San Pablo escribe la carta inmediatamente después de su llegada a Corinto. Con ello ha quedado por completo determinada la situación. Cfr. 1 Tes 3, 6; 3, 2; Hch 18, 5. Sobre la primera estancia de san Pablo en Tesalónica véase Hch 17, 1-16. Si lo exponemos histórico-objetualmente, nos aparecerá san Pablo como un misionero que habla al modo de un corriente predicador ambulante, sin meter más ruido.

No consideremos más el complejo histórico-objetual, sino veamos la situación de tal modo que escribamos con Pablo la carta. Ejecutamos con él mismo la redacción de la carta, la dictamos. La primera cuestión: ¿cómo se relaciona Pablo en la situación epistolar con los tesalonicenses?, ¿cómo los experiencia él?, ¿cómo le está dado a él su *mundo compartido con los otros* en la situación de la redacción epistolar? Esto está vinculado [88] a la cuestión de cómo san Pablo está con este mundo compartido. El *contenido* del mundo compartido con los otros hay que verlo en su vinculación, en lo que hace a su definición, con el cómo de la *referencia* a este mundo com-

partido. Así pues, ahora tenemos que mostrar la definición básica de esta referencia.

Hay que recordar una dificultad metodológica más. Podría decirse que es imposible o sólo posible con restricciones colocarse en la situación exacta de san Pablo. Pues no conocemos su mundo circundante. Esta objeción brota de la concepción de que lo objetual dado previamente es primordial para una situación en la que hay que «introyectarse anímicamente» (Einfühlung). Pero hay que juzgar la posición con respecto al entorno de san Pablo a partir de su personalidad y preguntarse si el entorno es relevante para él. El problema de la «endopatía» se plantea gnoseológicamente y por ello es errado en su principio. La concepción de Scheler se acerca al máximo a lo correcto, si bien está en gran medida gravada por su teoría del conocimiento. Además, las proposiciones de san Pablo no son distintas de un relato histórico-objetual. Éste es el problema de la exposición: por el lenguaje toda expresión se desliza enseguida a lo actitudinal. Hay que acabar viendo que es errado adaptar conceptos objetuales a la subjetividad.

En fin, el problema de resaltar: ¿cómo se resaltan en la donación el mundo circundante, el mundo compartido con los otros y el mundo propio, que en la experiencia fáctica se entrelazan confusamente entre sí? Sólo se puede cada vez atender a uno. Este realce no es abstracción, pues los otros factores siempre están conjuntamente dados. La tendencia no se dirige a rarificar la facticidad histórica, a obtener proposiciones generales de fenomenología de la religión en un ejemplo. No pone por meta el ideal de una construcción teórica, sino la originariedad de lo absolutamente histórico en su irrepetibilidad absoluta. Todas las cuestiones de la filosofía son en el fondo preguntas por el cómo, y en sentido estricto por el método.

El giro en el que la situación histórico-objetual [89] se convierte en una histórico-ejecutiva está aquejado de una dificultad, al explicarse la situación histórico-ejecutiva en la exposición, y hay una *explicación inmanente con una conceptualidad más originaria* que aquélla a la que estamos habituados y de la que siempre deriva justo ésta a la que estamos acostumbrados. La verdadera cuestión previa del

sentido de la terminología conceptual filosófica ha dejado de plantearse desde Sócrates. La conceptualidad que nos es habitual tiende a lo actitudinal, a considerar el tema. Si se quiere ver sólo desde aquí el problema de la exposición, entonces se ve que todo lo explicado que es notificado en el discurso no se ha entendido mientras no se tenga también incluido en el concepto el complejo ejecutivo. El concepto temático es absolutamente incomparable al concepto fenomenológico. Una consideración originaria de los motivos con respecto al problema de la endopatía muestra que no se trata siquiera de preguntas gnoseológicas. El problema de la endopatía no se puede resolver sin el fenómeno de la tradición (de la experiencia fáctico-histórica de la vida).

Una dificultad es que no nos podemos poner con nuestras ideas en el lugar de san Pablo. Esto es desatinado, pues no importa el carácter temático del mundo circundante de san Pablo, sino únicamente su propia situación. El problema de la *exposición*, *endopatía* y *explicación* de «individuos independientes» está mal planteado en su inicio. La explicación es diversa a toda abstracción temática de la actitud teórica. Ahí el abstraer es aprehendido como formando parte de ello y como codeterminante de una región temática. Lo esencial es que lo abstracto, independientemente de aquello *de dónde* es abstraído, continúa subsistiendo; el de-dónde sigue siendo irrelevante para el sentido de lo abstraído. Aquí no interesa el tránsito de la base a lo abstraído. Explicación significa que si en ella se explicita algo en una dirección de sentido precisa, entonces las demás direcciones de sentido se incluyen en ella, siendo importante determinar el modo de la inclusión. Se dice que no es posible explicitar una dirección y de golpe [90] las demás también, como, por ejemplo, el sentido de contenido, referencia y ejercicio: comportamiento actitudinal de esta objeción. Las direcciones de sentido concretas no son cosas. Sólo en un complejo situacional concreto se puede ver que esta dificultad desaparece por completo.

El giro desde el *complejo* histórico-objetual hacia la *situación* histórico-ejecutiva proviene de complejos que pueden ser hechos ostensibles en la experiencia fáctica de la vida. ¿Acaso se sale con ese giro radical de la historia? ¿Dónde comienza lo fenomenológico?

Esta objeción está justificada, pero tiene por transfondo la convicción de que lo filosófico posee una dimensión especial. Esto es una tergiversación. La filosofía es retroceder a lo originariamente histórico. Esta dificultad no grava por ello nuestra consideración.

§ 24. La «situación»

El giro radical desde lo histórico-objetual a lo histórico-ejecutivo radica en la experiencia fáctica de la vida misma. Es el giro radical a la situación. «Situación» es tenido aquí por nosotros por un término fenomenológico. No se emplea para designar complejos objetuales (tampoco históricos como «estado», por ejemplo, situación fatal). «Situación» es algo que pertenece a la comprensión ejecutiva, no designa nada ordinal. Una pluralidad de situaciones, o también dentro de una situación, no debe tomarse como un complejo de orden. Tampoco una secuencia de situaciones es una secuencia ordinal (cfr. Bergson: «durée concrète»).[1] La cuestión de la segregación de una situación es independiente de la definición de un [91] segmento histórico-objetual de un periodo histórico o época. Pero también el periodo histórico-objetual es algo distinto de un espacio temporal concreto físico-matemático. Es menester una investigación especial para establecer cuándo coinciden una delimitación histórico-objetual y una situativa. Para la cuestión de la unidad o de la pluralidad de la situación es importante que podamos obtenerla sólo en el *anuncio formal*. La unidad no es *lógico*-formal, sino que sólo está formalmente *anunciada*. El anuncio formal está en «ni lo uno ni lo otro»; no es ni algo ordinal ni una explicación de una nota fenomenológica.

Una situación no la podemos proyectar en un campo preciso del ser, tampoco en la «conciencia». No podemos hablar de la «situación de un punto A entre B y C». Por eso protesta el lenguaje, porque un punto no es algo «yoico». La «yoidad» se entiende por nues-

[1] H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience,* 11.ª ed., París, 1912, pp. 75-79. <Hay traducción española de Juan Miguel Palacios: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* Sígueme, Salamanca, 1999.>

tra parte de un modo muy indeterminado. Lo yoico forma parte de toda situación. Pero con ello no se afirma que lo yoico de una situación sea lo que constituye la unidad de la pluralidad de la situación. De la situación forma parte necesaria también lo no-yoico. Acerca de la relación de lo yoico con lo no-yoico no se ha afirmado nada. No cabe introducir aquí en la interpretación una relación objeto-sujeto ni estatuirla basándose en Fichte: «El yo pone el no-yo».[2] De esto no decimos nada. En apariencia es la relación fichteana muy general, pero prejuzga ya unos complejos bien precisos; significa: «El yo pone la forma de la no-yoidad», pero el mundo fáctico no es puesto. Fichte lo que hace es aprehender de modo más preciso la situación kantiana. Lo yoico sólo puede estar con lo yoico y también con lo no-yoico, y esto puede estar en conexión dentro de sí.

[92] La única diferencia que hacemos entre lo yoico y lo no-yoico es la siguiente: «Lo yoico *es* y tiene lo *no-yoico*, lo no-yoico *es* meramente y no tiene». Esto es de nuevo como un anuncio por completo formal; el *es* no debe ser tomado ni siquiera en la aparentemente más general de las formas, en la predicación, mucho menos aún como existencia, acontecer real, etc. El problema es el origen de los conceptos de ser; el predicativo *es* de la explicación teórica brota del originario «yo soy», y no a la inversa. En cuanto que lo yoico tenga algo, puede tomarse el punto de partida para la situación aquí mismo, pues lo que es tenido parece darse objetualmente. Aquí se ofrece un principio para realizar la explicación.

«Situación» tiene en el lenguaje corriente el sentido de lo estático en sí; este sentido secundario debe ser eliminado. Igualmente una concepción «dinámica» desconoce la situación en la que se concibe el complejo fenomenal como un «fluir» y se habla de flujo de fenómenos. Visto desde ahí «situación» significa un «parón». Pero el complejo de la situación está más allá de la alternativa «estático-dinámico»; también la representación del fluir y del correr es ordinal, la homogeneidad está al menos conjuntamente mentada cuando está expresamente puesta. El tiempo de la vida fáctica hay

[2] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), ed. de Fritz Medicus, Leipzig, 1911, p. 46.

que obtenerlo del complejo ejecutivo de ésta. Y desde ahí ha de definirse el carácter estático o dinámico mismo de la situación.

Tomamos la situación de modo puramente formal como unidad de una pluralidad. Lo que constituye su unidad queda sin definir, pero la situación no es un sector homogéneo de relaciones; la estructura de la situación no transcurre en una o más dimensiones, sino de una manera diversa. Ya el principio de una consideración fenomenológica como ordinal y el intento de una descripción temática fracasan ante el fenómeno mismo. Hay que volver siempre al principio. [93] De la relación de tenencia de lo yoico se tiene que tomar el punto de partida. Pues lo que es tenido parece darse siempre como lo que se puede caracterizar objetualmente: la relación de la gente con san Pablo delante de él es tal como *él* la tiene a ésta.

§ 25. El «haber llegado a ser» de los tesalonicenses

Aquí veremos el modo en que Pablo tiene a la comunidad en Tesalónica y *cómo* la tiene. Ahí enlazaremos con un momento preciso del relato histórico-objetual: Hch 17, 4, esto es, con la relación de san Pablo con los pocos que se pusieron a su lado (καί τινες ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ <y algunos de éstos llegaron a convencerse y se sumaron a Pablo>). ¿Se mantiene esta relación histórico-objetual al girarse hacia la situación y en qué medida se expresa en la redacción epistolar? En la condición de la comunidad (de los τινές) está san Pablo incluido también. Los tesalonicenses son los que se han pasado a su lado. Él se co-experiencia en ellos a sí mismo.

Pongamos formalmente al principio la cualidad de la relación de san Pablo con los que se han pasado a su lado. San Pablo experiencia a los tesalonicenses en dos notas: 1) él experiencia su acabar de llegar a ser (γενηθῆναι); 2) experiencia que aquéllos tienen un saber de su haber llegado a ser (οἴδατε etc.). Esto es, su haber llegado a ser es un haber llegado a ser de san Pablo mismo. Y por su haber llegado a ser está san Pablo también co-afectado. La mostración

concreta de la carta se antoja fácil. En el curso de 1 Tes llama la atención el empleo repetido de 1) γενέσθαι <llegar a ser>, etc. 2) οἴδατε <tenéis sabido>, μνημονεύσατε <tenéis en el recuerdo>, etc. Ir siguiendo la repetición de la misma palabra parece superficial, pero hay que concebirlo en la *comprensión histórico-ejecutiva* como una tendencia que no deja de aflorar como motivo. Esto es otra cosa distinta de la repetición de un suceso natural.

Ad 1. 1 Tes 1, 5; 6; 7, etc. El complejo de suceso es subrayado aquí de manera precisa. No se deja de martillear [94] el ἐγενήθη <llegó a ser>. Al escribir, san Pablo los ve como aquéllos en cuya vida ha entrado. Su haber llegado a ser está enlazado con su entrar en su vida (εἴσοδος 2, 1). 2, 5 ἐγενήθημεν: el «cómo» del aparecer es caracterizado (cfr. 2, 7; 8; 10; 14). Estos lugares subrayan que los tesalonicenses existen para san Pablo, porque él mismo y ellos están mutuamente entrelazados en su haber llegado a ser.

Ad 2. οἴδατε: 2, 2; 5 en conexión con γενέσθαι. 2, 9 μνημονεύτε. 2, 11 οἴδατε. 3, 6 ἔχετε μνείαν <tened recuerdo>, 4, 2: οἴδατε, 4, 9: οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν <no tenéis necesidad de que os escriba>. 5, 1 οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι <no tenéis necesidad de que os escriba>. Este saber es totalmente distinto de todo otro saber y recordar; emana sólo del complejo de la situación de la experiencia cristiana de la vida.

El saber acerca del propio haber llegado a ser constituye para la explicación una tarea muy especial. De aquí se define el sentido de una facticidad que se ve acompañada de un saber determinado. Separemos, arrancándolos los unos de los otros, la facticidad y el saber, pero quedando ésta originariamente co-experienciada por completo. Justamente en este problema se puede mostrar el fracaso de la «psicología científica de la vivencia». El haber llegado a ser no es, pues, un acontecimiento cualquiera en la vida, sino que es co-experienciado continuamente de modo que su ser en el ahora presente es su haber llegado a ser. Su haber llegado a ser es su ser en un ahora presente. Podemos aprehender esto de manera más precisa definiendo más de cerca el haber llegado a ser. ¿Se puede explicitar este sentido a partir de la carta misma?

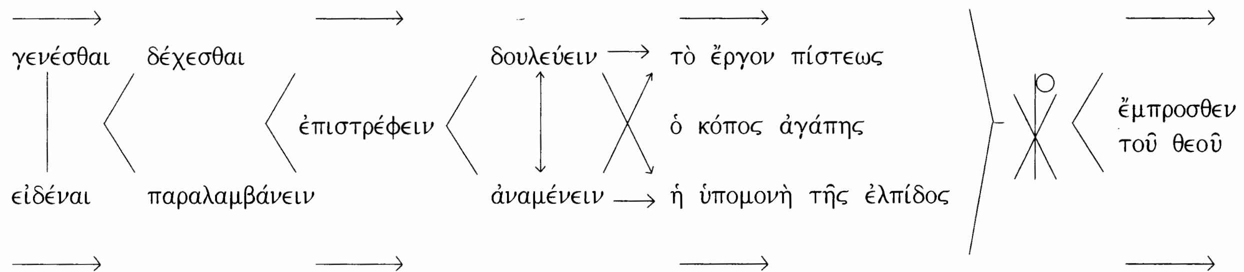
1 Tes 1, 6: El γενέσθαι <llegar a ser> es un δέχεσθαι τὸν λόγον,

un «aceptar la proclamación» —ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς— «en medio de una gran tribulación <con alegría>». El δέχεσθαι <aceptar> ha llevado consigo la tribulación que continúa existiendo, pero a la vez aviva una «alegría» (μετὰ χαρᾶς) que procede del Espíritu Santo (πνεύματος ἁγίου) —que es un regalo, por tanto, no es motivado por la propia experiencia—. Esto forma parte de la característica del γενέσθαι. 2, 13: λόγον θεοῦ <la palabra de Dios o la palabra dirigida a Dios> es, a la vez, genitivo subjetivo y objetivo. El haber llegado a ser se entiende de tal modo que, al aceptar, los que aceptan entran en un complejo efectual con Dios. [95] 4, 1: παρελάβετε vosotros habéis aceptado el *cómo* del talante vital cristiano etc. Lo que es aceptado afecta al cómo del comportarse en la vida fáctica.

Hemos definido, pues, el γενέσθαι mediante el δέχεσθαι, además por el παραλαμβάνειν <tomar de>. Lo que se acepta es el cómo del comportarse. El pasaje principal que aclara el contexto es 1, 9-10. Se trata de un *giro radical*, más en concreto, de un *girarse* hacia Dios y *un giro que se aparta* de los ídolos. El absoluto giro dentro del sentido ejecutivo de la vida fáctica se explicita en dos direcciones: δουλεύειν <servir> y ἀναμένειν <aguardar>, un caminar ante Dios y un persistir.

El saber sobre su propio haber llegado a ser es el principio y el origen de la teología. En la explicación de este saber de su forma expresiva conceptual se da como resultado el sentido de la formación de conceptos teológicos. El δέχεσθαι es caracterizado según el cómo ἐν θλίψει (en medio de la tribulación). El aceptar consiste en colocarse dentro de la necesidad de la vida. Con ello está vinculada la alegría que procede del Espíritu Santo y es ininteligible para la vida. παραλαμβάνειν no quiere decir un pertenecer, sino un aceptar ganando una conexión efectual viva con Dios. El estar presente de Dios posee la relación básica al modo de vida (περιπατεῖν <caminar>). El aceptar es en sí mismo un caminar ante Dios.

Demos un *esquema formal* del fenómeno. Sin una comprensión previa del complejo total no se puede entresacar ninguna referencia particular. El esquema formal de la explicación tiene un sentido en la exposición formal, pero no se da en el ejercicio de la comprensión fenomenológica. En el alzado formal falta lo propio.


γενέσθαι
εἰδέναι
δέχεσθαι
παραλαμβάνειν
ἐπιστρέφειν
δουλεύειν
ἀναμένειν
τὸ ἔργον πίστεως
ὁ κόπος ἀγάπης
ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος
ἔμπροσθεν
τοῦ θεοῦ

[97] Sobre 1, 9-10. El giro hacia Dios es primario. Desde este giro y con él se produce el giro que se aparta de los εἴδωλα. Éste es secundario. ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων <volcarse a Dios apartándose de los ídolos> (εἴδωλον significa en griego clásico alucinación; en la Septuaginta, ídolo; de ahí este sentido en san Pablo). Para la explicación se hace necesaria la tarea de definir el sentido de la objetividad de Dios. Es un caerse del auténtico comprender cuando se toma a Dios como objeto de especulación. Esto se acabará viendo cuando se lleve a cabo la explicación de los complejos conceptuales. Esto no se ha intentado jamás, porque la filosofía griega ha penetrado hasta dentro del cristianismo. Sólo Lutero ha dado un golpe de timón en esta dirección, y de ahí es explicable su odio a Aristóteles.

2, 20: ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά. «Vosotros sois mi gozo y mi δόξα.» οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν οὔτε ἀφ' ὑμῶν <no buscando honra que venga de los hombres ni de vosotros> (2, 6) parece estar en contradicción absoluta con 2, 20. San Pablo quiere conseguir su propio aseguramiento gracias a su éxito entre los tesalonicenses. Se piensa en la oposición a los predicadores ambulantes griegos, a los que Luciano les reprocha su δοξοκοπία (afán de notoriedad). 3, 8: la vida de san Pablo depende de la firmeza en la fe de los tesalonicenses. Se abandona por completo al destino de los tesalonicenses. Los conceptos ἐλπίς, δόξα, χαρά tienen un sentido especial, de lo contrario se producirían contradicciones. Nos vemos urgidos a entrar en el complejo básico de la vida de san Pablo mismo para obtener el sentido de este concepto. La estructura conceptual entera es de otro modo al que se piensa de primeras. Nos veremos forzados por los fenómenos a regresar a lo originario.

δουλεύειν <servir> y ἀναμένειν <aguardar> determinan como direcciones básicas las demás referencias. La expectativa de la παρουσία del Señor es decisiva. No en un sentido humano son para él los tesalonicenses esperanza, sino en el sentido de la experiencia de la παρουσία. El experienciar es una tribulación absoluta (θλίψις) que forma parte de la vida de los cristianos. El aceptar (δέχεσθαι) [98] es un colocarse en la *necesidad*. La tribulación es una característica básica, una absoluta preocupación en el horizonte de la

παρουσία, de la venida al final de los tiempos. Con esto nos hemos introducido en el mundo propio de san Pablo.

§ 26. La expectativa de la parusía

San Pablo vive en una peculiar tribulación que le es propia como apóstol, en expectativa de la llegada del Señor. Esta tribulación expresa la auténtica situación de san Pablo. A partir de ella todo momento de su vida está determinado; él está bajo una aflicción pese al gozo como apóstol. Dos veces aparece en el texto μηκέτι στέγοντες («no lo soportamos más»: 3, 1; 3, 5). 3, 10: el haber llegado a ser de los tesalonicenses es a la vez un nuevo llegar a ser. τὰ ὑστερήματα significa: se precisa complemento.

2, 17: para San Pablo los tesalonicenses tienen una importancia absoluta. Hay que partir de la tribulación de éste para entender su comportamiento al escribir cartas. Echemos una ojeada más al mundo propio de san Pablo, mencionando el pasaje 2 Cor 12, 2-10. Lo decisivo para san Pablo no es ser objeto de gracia; lo pasa por alto y no da noticia de ello. La forma del arrobamiento no es conocida y carece de importancia. 2 Cor 12, 5: la separación de la existencia como arrobado y apóstol. San Pablo quiere ser visto sólo en su debilidad y su tribulación. Pero hay, no obstante, una causa aún más originaria por la que la tribulación forma parte de lo cristiano. σκόλοψ τῇ σαρκί – < 2 Cor 12, 7 espina en la carne> lo que fuese esto fue discutido mucho. Hay que entenderlo de un modo más general a como lo hizo san Agustín, quien lo concibió como concupiscencia. σάρξ, «carne», es la esfera originaria de todos los afectos que no son motivados por Dios.

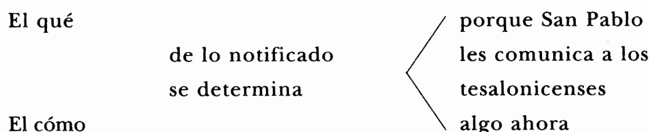
2, 18: ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς, «nos los impidió Satanás». No cabe que uno se aferre con representaciones al discurso paulino sobre «Satanás». El concepto de Satanás y su posición dentro de la [99] vida del cristiano no hay que explicarlos únicamente basándose en este pasaje. En el Antiguo Testamento tiene «Satanás» el sentido de «*rival*», «enemigo en la guerra» y si se apura más: «el que lucha contra lo que Dios quiere». Lo primario no es que se especule

sobre si el demonio existe o cómo es, sino que lo que hay que hacer es entender cómo se instala el demonio en la vida de san Pablo y cómo actúa en ella. Satanás no para de obstaculizar la obra de san Pablo, al aumentar su tribulación o preocupación apostólica absoluta de su vocación en este final de los tiempos. Cfr. 2 Tes 3, 5 ὁ πειράζων, el «tentador». 3, 11 pide san Pablo a Dios en una oración (oración en sentido capital) que le franquee el camino a los tesalonicenses. Ya en 2, 17 se llama a sí mismo huérfano, porque al fin y al cabo está alejado de ellos. A la oración le corresponde el final de la carta 5, 27: «Yo os *juro* que os leeré la carta a todos». Estos momentos: el no poder aguantar, el demonio, la llamada en la oración, el juramento al final, todo esto facilita al que tenga buena voluntad la comprensión de la tribulación de san Pablo. De otras epístolas, cfr. 2 Cor 12, 5; 7.

Para aclarar la idea de παρουσία hay que comparar 1 Tes 4, 13-18 y 5, 1-12. Una vez caracterizada la situación, lo que nos importa es la redacción epistolar como forma de proclamación. La interpretación siguiente tendrá que vencer varias dificultades. Se trata de las preguntas: 1) ¿qué hay de los difuntos que no asistirán a la παρουσία (4, 13-18)?; 2) ¿cuándo se ejecutará la παρουσία 5, 1-12)?

Tratemos primero la segunda cuestión. Del cómo de su contestación podemos ver primero el modo en que san Pablo entiende la pregunta. San Pablo no contesta a la cuestión en sentido mundano; se mantiene totalmente alejado de un tratamiento gnoseológico, pero sin decir tampoco que sea incognoscible. San Pablo ejecuta la contestación al contraponer dos formas de vida: ὅταν λέγωσιν... <cuando dicen> versículo 3 y ὑμεῖς δὲ... <pero vosotros...> versículo 4. Lo decisivo es cómo yo me comporto con esto en la vida auténtica. De ahí brota el sentido del «¿cuándo?», el tiempo [100] y el instante. Las dificultades de la comprensión fenomenológica no son sólo técnicas. El sentido de lo individual como de lo infinitamente complejo no se tiene aquí en cuenta. La comprensión tiene sus dificultades en el ejercicio mismo; esta dificultad no deja de aumentar con la aproximación al fenómeno concreto. Es la dificultad del ponerse en otro que no puede ser sustituido ni por un fantasearse proyectante ni por un comprender de pasada; lo que se exige es el auténtico ejercer.

2 Cor 12, 2-10 nos permitió una ojeada previa al mundo propio de san Pablo. Lo extraordinario de su vida carece para él de importancia. Sólo si es débil, si aguanta hasta el final las apreturas de su vida, podrá estar en una estrecha vinculación con Dios. La exigencia fundamental de tener a Dios es lo contrario de toda mala mística. No la inmersión mística y el esfuerzo especial, sino el soportar hasta el final la debilidad de la vida es decisivo. La vida no es para san Pablo una mera secuencia de vivencias, ella *es* sólo en la medida en que él *la* tiene. Su vida pende entre Dios y su vocación. Las formas del tener la vida misma que forma parte del ejercicio de la vida acrecientan aún más la tribulación (θλίψις). Todo complejo ejecutivo auténtico la eleva. Lo hasta ahora obtenido hay que entenderlo metodológicamente hasta que de ahí se entienda lo que san Pablo tiene que decirles a los tesalonicenses. Lo que les dice está determinado por su propia situación. Puesto en un esquema, es:



Es la situación urgente en la que escribe la carta: cfr. 1 Tes 3, 10: ὑπερεκπερισσοῦ es una expresión muy fuerte de «insistentemente»: τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως <ὑμῶν> <los defectos de vuestra fe> importante para el puesto [101] del pecado en la vida cristiana. La proclamación de san Pablo se caracteriza formalmente por una intervención en el saber de los tesalonicenses en un determinado instante. Al caracterizar fenomenológicamente la proclamación se debe seguir como perspectiva auténtica:

1) una comprensión decisiva de la referencia del mundo compartido de san Pablo con los tesalonicenses; 2) lo que la situación del problema subraya realmente; 3) de ahí se saca la solución del problema del saber que forma parte de la facticidad; 4) una ojeada previa a la estructura más rica de la experiencia cristiana de la vida que es siempre dependiente del complejo ejecutivo en su «qué» y «cómo». Cfr. de la lección del semestre de verano de 1919 («Sobre la

esencia de la universidad») las disquisiciones sobre el origen del tomar nota y del conocimiento a partir de la explicación de la experiencia fáctica de la vida,[3] y de la lección del semestre de invierno de 1919-1920 («Los problemas fundamentales de la fenomenología») los desarrollos sobre la lógica concreta de un campo temático.[4]

Importante es la distinción entre nuestra consideración actual y la de la epístola a los gálatas. Ésta se ha limitado a un tomar nota del contenido, pero es un grado determinado y necesario dentro del complejo de acceso al comprender mismo, por el que siempre se pasa cuando intentemos llevar a cabo la comprensión histórico-ejecutiva auténtica. La epístola a los gálatas tiene un contenido «dogmático». Éste es considerado, en primer lugar, en la exégesis bíblica. Pero se debe tener muy clara la mente sobre cómo haya de entenderse este contenido en el sentido de un «saber creyente». Lo que dice san Pablo se caracteriza por contárselo él a los tesalonicenses o a los gálatas *ahora.* No cabe abalanzarse sobre el contenido aislado. El contenido llamado dogmático [102] de las cartas hay que entenderlo en la totalidad del modo en que se mantiene una comunicación de saber cristiano. Si se la aísla, entonces uno yerra.

¿Cuál es el contenido dogmático de la primera epístola a los tesalonicenses? San Pablo respondió a dos de las preguntas que se le plantearon (cfr. pág. 128).

La expresión παρουσία tiene, por lo pronto, un sentido que aquí no se testimonia en su historia conceptual; en el curso de su historia modifica su estructura conceptual, y no sólo su significado. En este cambio conceptual se hace ostensible la experiencia cristiana de una índole diversa. En griego clásico παρουσία significa «venida» («presencia»), en el Antiguo Testamento (es decir, en la Septuaginta): «la venida del Señor en el día del Juicio Final», en el judaísmo tardío: «la venida del Mesías como vicario de Dios». Pero para los cristianos παρουσία significa «la reaparición del ya aparecido Mesías», lo cual

[3] Martin Heidegger, «Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums», en *Zur Bestimmung der Philosophie,* GA, vols., 56/57, ed. de Bernd Heimbüchel, Frankfurt, 1987, pp. 211 y sig.

[4] Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie,* en GA 58, ed. de Hans-Helmuth Gander, Frankfurt, 1993, pp. 72-75.

no está incluido en la expresión del vocablo, pero con ello la entera estructura del concepto se ha transformado totalmente a la vez.

Primero cabría pensar que el comportamiento básico con la παρουσία es una expectativa y que la esperanza cristiana (ἐλπίς) es un caso especial de ella. ¡Pero todo esto es absolutamente falso! De un acontecimiento futuro jamás llegaremos, a través del mero análisis de la conciencia, al sentido referencial de la παρουσία. La estructura de la esperanza cristiana, que en verdad es el sentido referencial a la παρουσία, es radicalmente distinta a todas las expectativas: «Tiempo e instante» (5, 1: «περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν», siempre utilizado en esta frase hecha) ofrecen un problema especial para la explicación. El «cuándo» está tomado ya originariamente en la medida en que es utilizado en el sentido de un tiempo «actitudinalmente objetual». Tampoco se mienta el tiempo de la «vida fáctica» en el sentido no cristiano, raso y cadente. San Pablo no dice «cuándo», porque esta expresión es inadecuada para lo que hay que expresar, porque no basta.

La pregunta entera no es para san Pablo una pregunta de conocimiento (cfr. 5, 2: αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε <pues vosotros lo sabéis exactamente>). No dice: «en ese momento [103] viene el Señor»; tampoco dice: «no sé cuándo vuelve», sino: «vosotros sabéis muy bien...». Este saber tiene que ser muy peculiar, pues san Pablo remite a los tesalonicenses a ellos mismos y al saber que poseen en cuanto que han llegado a ser lo que son. De este modo de contestar se sigue el que la decisión de la «pregunta» dependa de su propia vida. Él contrapone dos formas de vida distintas (5, 3: ὅταν λέγωσιν... y 5, 4: ὑμεῖς δὲ...). Pero esto no es una contraposición de dos tipos distintos, sino que tiene su motivo, antes bien, en el cómo de la comunicación.

Nos encontraremos tal contraposición en la segunda epístola a los tesalonicenses. Repárese en: ὅταν λέγωσιν (5, 3): «cuando ellos dicen», esto es, son tales que se ponen en general a decir algo sobre ello. εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια (5, 3): «paz y seguridad» en la vida fáctica: esta expresión representa el cómo del comportarse con lo que en la vida fáctica me sale al encuentro. Lo que me sale al encuentro en mi comportamiento mundanal no lleva en sí ningún motivo pa-

ra el desasosiego. Los que hallan en este mundo sosiego y seguridad son los que se apegan a este mundo, porque éste les procura sosiego y seguridad. «Paz y seguridad» caracteriza la forma de la referencia de los que así hablan.

Una calamidad repentina cae sobre ellos (5, 3: τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος). Se verán sorprendidos por ella, pues no la esperan. O antes bien: están justamente en la expectativa actitudinal; su esperar expectante se absorbe en lo que la vida les procura. Ya que viven en esa expectativa, les afecta la calamidad de tal forma que no pueden escapar a ella. No pueden salvarse a sí mismos, porque no se tienen a sí mismos, porque han olvidado su propia mismidad (Selbst); porque no se tienen a sí mismos con la claridad del auténtico saber. Por eso no pueden ni aprehenderse ni salvarse a sí mismos (cfr. 5, 4: ἐν σκότει: «en tinieblas»). La comparación con las embarazadas (5, 3) caracteriza la repentinidad y ofrece problemas especiales, por ejemplo [104], lo que es conseguido por la comparación en el complejo de sentido, en qué grado cabe que sea «exprimido», etc. En general, el empleo de las comparaciones coloca a la explicación ante tareas especiales.

5, 4: ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει: «pero vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas». ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ, «para que el día os coja por sorpresa como a un ladrón». —ἡμέρα tiene un doble sentido aquí: 1) frente a las tinieblas quiere decir: «claridad» del saber sobre uno mismo (ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε <vosotros sois hijos de la Luz> 5, 5); 2) ἡμέρα quiere decir «día del Señor», esto es, «día de la παρουσία»—. Así es la índole de la respuesta de san Pablo. Por ella («estemos vigilantes») vemos que la cuestión del «cuándo» se retrotrae a mi comportamiento. Como la παρουσία está en mi vida, ésta remite al ejercicio de la vida misma. El sentido del «cuándo», del tiempo en que el Cristo vive, tiene un carácter especial. Antes hemos caracterizado formalmente: «la religiosidad cristiana vive la temporalidad». Es un tiempo sin orden propio, sin lugares fijos, etc. Mediante un concepto objetual de tiempo es imposible acertar en esa temporalidad. De ningún modo el cuándo es objetualmente aprehensible.

El sentido de esta temporalidad es fundante tanto de la expe-

riencia fáctica de la vida cuanto de problemas como el de la eternidad de Dios. Estos problemas dejaron de ser abordados originariamente en la Edad Media a consecuencia de la penetración de la filosofía platónico-aristotélica en el cristianismo, y nuestra especulación actual que trata de Dios lo que hace es aumentar aún más el caos. El cenit del extravío se ha alcanzado hoy en la introyección del concepto de valor (Gültigkeit) en Dios.

La actual consideración aborda la médula de la vida cristiana: el problema escatológico. Ya a finales del siglo primero se embozó el problema escatológico en el cristianismo. En el tiempo posterior se desconocen ya todos los conceptos originarios cristianos. También en la filosofía hodierna las formaciones conceptuales cristianas están ocultas tras la actitud griega. Habría que traer a colación los Evangelios —los grandes sermones escatológicos de Jesús en los Evangelios de Mateo y Marcos— [105] para extraer de ellos la posición básica del problema. La dirección escatológica fundamental es ya tardojudía, siendo la conciencia cristiana una reconfiguración peculiar de ésta. Es característico el origen del sentido de los conceptos respectivos (cfr. la apocalipsis de Esdrás).[5] La repartición de las direcciones de sentido (contenido, referencial, ejercicio) debe ser respetada. El cómo de la aprehensión de la realidad, el cómo de concebir los acontecimientos, no puede ejercerse de forma objetual y actitudinal a partir del «sentido común», sino que la comprensión de la entera situación es imprescindible para la comprensión de los fenómenos. Aquí lo decisivo es cómo responde san Pablo a la pregunta por el «cuándo» de la παρουσία; y de ahí puede sopesarse lo que él dice.

No hay seguridad alguna para la vida cristiana; la continua inseguridad es también lo que caracteriza las significatividades básicas de la vida fáctica. Lo inseguro no es casual, sino necesario. Esta necesidad no es ni lógica ni natural. Para ver con claridad hay que reflexionar sobre la vida propia y su ejercicio. Los «que dicen paz y seguridad» (5, 3) se entregan a lo que la vida les da, se ocupan de cualquier tarea de la vida. Se dejan absorber por aquello que la vi-

[5] [El llamado libro cuarto de Esdrás, hacia finales del primer siglo d.C., contiene una apocalipsis judía.]

da les da; están en tinieblas en lo que hace al saber sobre ellos mismos. Los creyentes, por el contrario, son hijos del día y de la luz.

La respuesta de san Pablo a la pregunta por el cuándo de la παρουσία es, por tanto, exigir que permanezcan vigilantes y sobrios. Aquí hay clavada una banderilla contra el entusiasmo, la cavilosidad de aquellos que andan tras preguntas como la del cuándo de la παρουσία y especulan respecto a ellas. Se preocupan sólo del «cuándo»; en el «qué», en la determinación objetual no tienen ningún interés personal real. Están presos de lo mundano.

[106] IV. *La segunda epístola a los tesalonicenses*

§ 27. La expectativa de la parusía en la segunda epístola a los tesalonicenses

El teólogo Schmidt de Basilea intenta construir, en su exégesis de la segunda epístola a los tesalonicenses, una oposición entre la primera y la segunda epístolas.[1] De acuerdo con la segunda epístola, a la παρουσία la precede la venida del Anticristo acompañada de guerras y confusión, pero, de acuerdo con la primera, reinan antes de la παρουσία paz y seguridad, viniendo la parusía de forma inesperada. Según la segunda epístola, el Anticristo viene como una advertencia y una señal intermedia. Pero toda esta contraposición de opiniones y representaciones distintas entre sí no responde al espíritu de san Pablo. Éste no piensa ni por un momento en responder a la cuestión del cuándo de la parusía. El cuándo está determinado por el cómo del comportarse, que, a su vez, es determinado por el ejercicio de la experiencia fáctica de la vida en cada uno de sus momentos. El estudio de la segunda epístola ha de verificar los resultados ahora obtenidos por nosotros. No entramos ni en la cuestión de la autenticidad (cfr. Hollmann en *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1901 y 1904)[2] ni en la exégesis. Sólo por una incomprensión se puede discutir la autenticidad de la segunda epístola a los tesalonicenses.

Elucidemos primero la situación de la segunda epístola. [107] ¿Cómo ha repercutido la primera en los tesalonicenses? No es nada fácil de averiguar, pero podemos trazar los rasgos básicos de esto. La

[1] Cfr. P. Schmidt, *Der erste Tessalonicherbrief neu erklärt*, Berlín, 1885, pp. 111 y sig.

[2] [Aquí estamos ante una confusión del que toma los apuntes. Los datos correctos son: H. J. Holtzmann, «Zum zweiten Thessalonicherbrief», en *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 2 (1901), pp. 97-108; G. Hollmann, «Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefes», *ibidem*, 5 (1904), pp. 28-38.] <Nota del traductor: La exégesis bíblica actual está unánimemente en contra de la autenticidad de la *Segunda epístola a los tesalonicenses*.>

segunda epístola recoge el eco en el estado actual de la comunidad. Hay algunos en la comunidad que han entendido a san Pablo y que saben lo que importa. Si la παρουσία depende de cómo vivo, entonces no estoy en condiciones de conllevar hasta el final la fe y el amor que se me exigen, y entonces me veo llevado al borde de la desesperación. Los que así piensan se angustian en un sentido auténtico, bajo el signo de la verdadera preocupación de si podrán llevar a cabo las obras de la fe y del amor y si aguantarán hasta el día decisivo. Pero san Pablo no les ayuda, sino que les acrecienta su necesidad aún más (2 Tes 1, 5: ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως <señal del justo juicio>). Esto sólo lo ha podido escribir san Pablo. El recargamiento *(plerophoría)* de la expresión en la segunda epístola tiene una motivación muy precisa y es indicio de autenticidad.

1, 11: κλήσεως. Lo que importa es rogar a Dios que haga a uno digno de la vocación (κλῆσις). Los cristianos tienen que ser κλητοί, llamados, en contraposición a los revocados (2, 13-14: περιποίησις δόξης: el andar tras la δόξα del Señor, la preocupación). A aquellos que lo han comprendido opone san Pablo los que en la pronta expectativa de la παρουσία dejan de trabajar y se dejan llevar por la ociosidad (3, 11: μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους <sin hacer nada, holgazaneando>). Se ocupan de la cuestión (2, 2) de si el Señor viene enseguida. Estas gentes convierten la despreocupación por las contingencias de la vida en un no hacer nada; están preocupados por lo mundano, sumidos en la pluralidad de ocupaciones, al hablar y al no hacer nada, y se convierten en carga onerosa para los demás (cfr. 1 Tes 4, 11); han entendido de otro modo la primera carta.

No debe concebirse el pasaje 2 Tes 2, 3-12 como una «apocalipsis» aislada. ¡Cfr. 2, 5! No se trata de un adoctrinamiento teórico. San Pablo nos habla ahí de la aparición de los hombres del reino sin ley, del hijo [108] de la perdición, del Enemigo y demás. Él vendrá antes que la παρουσία (2, 3: πρῶτον). Esto es, por el contenido, correcto, pero no se trata primero de esto. Se ha interpretado así el pasaje: san Pablo ha regresado y apaciguado los ánimos, deja de enseñar la inminencia próxima de la parusía; se ha vuelto más cauto y quiere sosegar a la gente. Contra esto está el tenor entero, la ente-

ra forma de expresarse en la segunda epístola. Aquí no hay una disminución, sino un incremento de la tensión en cada una de las expresiones. Toda la carta urge más que la otra: no se revoca nada, sino que se acrecienta la tensión. Lo sobrecargado de la expresión sólo se puede entender en san Pablo mismo; por doquier se acentúan ahí los complejos ejecutivos de la vida fáctica. Éstos son los pasajes característicos de ello:

2 Tes 1, 3 (y 2, 13): εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν <es deber nuestro dar las gracias>.

1, 3: ὑπεραυξάνει ἡ πίστις <la fe crece desmesuradamente>. La πίστις no es ninguna opinión, si no el ὑπεραυξάνει no carecería de sentido; el πιστεύειν es complejo ejecutivo susceptible de ser aumentado. Este acrecentamiento es la garantía de la conciencia auténtica.

1, 4: ἐν ὑμῖν ἐνκαυχᾶσθαι <estar orgullosos de vosotros> es un aumento del καυχᾶσθαι (ufanarse).

1, 11: πᾶσαν εὐδοκίαν (el decidirse) ἀγαθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως <para que nuestro Dios también os colme la recta resolución por la bondad y la obra de la fe> (cfr. εὐδοκήσοντες τῇ ἀδικίᾳ).

2, 8: τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας <con el esplendor de su venida> (se subraya lo actual).

2, 9: τέρασιν ψεύδους <falsos prodigios>.

2, 10: ἀπάτῃ ἀδικίας <dejarse llevar por la injusticia> (esto es un hebraísmo). Por doquier se acentúa el sentido ejecutivo, aquí el amor a la verdad, por la expresión sobrecargada.

2, 10: τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας <el amor a la verdad>.

2, 11: ἐνέργειαν πλάνης <extravío>. La vivacidad especial. Lo acuciante de la situación se destaca por doquier mediante la πληροφορία de la expresión.

2,13: ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας (ἔργον πίστεως,[109] πίστις ἀληθείας <consagrados en el Espíritu Santo y en la fe en la verdad (obra de la fe, fe en la verdad)>: la verdad está en el complejo referencial de la fe). Esto demuestra que la πίστις misma representa un complejo ejecutivo que *puede* experimentar un *aumento.*

2, 14: εἰς περιποίησιν δόξης, *un andar* en pos de la δόξα.

3, 1: ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ: para que la proclamación marche.

Para entender este «recargamiento de la expresión» *(plerophoría)* hay que imaginarse a san Pablo en la necesidad acuciante de su vocación. A los ἀπολλυμένοις les falta el auténtico ejercicio que no se expresa siquiera positivamente, ya que el complejo ejecutivo no puede explicitarse ni positivamente, en cuanto secuencia de acontecimientos, ni negativamente mediante una negación. Es en el ejercicio y a través de éste como se determina a sí mismo el complejo ejecutivo. La forma de la respuesta de san Pablo se ejerce en el mismo sentido que en la primera epístola. Contrapone dos formas de vida fáctica. Esto no se advierte si se dirige la mirada sólo al contenido. En la llamada «apocalipsis» (2 Tes 2, 2-13) está lo decisivo (2, 10): καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς <y con toda la seducción que lleva a los revocados a la injusticia en pago por no haber aceptado el amor a la verdad para conseguir su salvación>.

La posición decisiva se caracteriza por el οὐκ ἐδέξαντο. El οὐκ («no») no es ni un «no privativo» ni un «no negativo», sino que tiene el sentido del «no ejecutivo». El «no ejecutivo» no es ningún rechazo del ejercicio, ningún salirse del ejercicio. El «no» concierne a la posición del complejo ejecutivo con respecto a la referencia motivada de él mismo. El sentido del no sólo puede aclararse dentro del contexto histórico. El δέχεσθαι sin el οὐκ no tiene ninguna relación; tendría que tener matiz positivo, pero un «ejercer, sin embargo» sería también erróneo, ya que entonces lo ejecutivo sería caracterizado como un acontecimiento. Pero lo ejecutivo sólo es conjuntamente tenido en el ejercicio mismo, sin poderse objetivar para sí mismo. Por motivos parecidos vinculados al allende el sí y el no surgió la idea de la teología negativa. Para escapar al Anticristo en cuanto Anticristo, en primer lugar hay que haber entrado en el [110] complejo ejecutivo de la situación religiosa, ya que el Anticristo aparece como Dios. El problema de la teología negativa aparece debilitado en la mística medieval.

§ 28. La proclamación del Anticristo

El sentido de la proclamación del Anticristo es el siguiente: hay que tomar como tal al Anticristo. Él aparece como un Dios (cfr. 2 Cor 4, 4: ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος <el dios del siglo>, según Ireneo, es Satanás). Para ello hace falta la facilidad del saber. Quién sea verdaderamente Cristo se decide, porque él reconoce al Anticristo. El acontecimiento que se supone que vendrá antes de la παρουσία es, según su sentido referencial, algo ordenado a los hombres (ἀπολλύμενοι – κλητοὶ εἰς δόξαν <los revocados, los llamados a la gloria>). Al irrumpir el Anticristo, cada uno se habrá ya decidido, también el despreocupado, que se decide por el ser así. Ya el que permanece indeciso se ha salido fuera del complejo ejecutivo de la necesidad de la expectativa y se ha sumado a los ἀπολλύμενοι (cfr. 2 Cor 4, 3).

El fenómeno escatológico se considera en la exégesis histórico-objetualmente. Se afirma que los hombres de antaño creyeron que el fin del mundo era inminente (milenarismo). Hacia el 120 d. C. esto cesó, y más tarde renacerá el milenarismo en los movimientos milenaristas medievales y en el adventismo moderno. Se afirma que las ideas milenaristas están determinadas por el tiempo histórico y que no tienen ningún valor de eternidad. Se busca analizar las ideas escatológicas según su filiación, viéndose uno llevado al judaísmo tardío, incluso más lejos, hasta el viejo judaísmo y finalmente hasta las ideas veterobabilónicas e iranias antiguas sobre la destrucción del mundo. Con ello se cree haber «explicado» a san Pablo, desprendido de toda vinculación eclesiástica, esto es, se cree haber establecido el modo en que san Pablo pensaba.

Veremos que justamente esta «índole objetual» (Objektivität) está construida en grado máximo, [111] ya que esta forma de ver las cosas no cuestiona siquiera si los que tienen tales representaciones escatológicas las tienen en cuanto representaciones. Al hablar de «representación» sin más, se desconoce que lo escatológico nunca es primariamente una representación. El contenido representacional no debe ser, sin embargo, descartado, pero debe ser retenido en los límites de su propio sentido (referencial). La comprensión ejecutiva a partir de la situación elimina estas dificultades. Es un pro-

blema profundo para la historia del ingenio que afecta también muy de cerca al concepto de la filosofía, el aclarar cómo es que la historia de los dogmas (la historia de la religión) ha tomado esta actitud representacional censurada. El problema principal no es cómo ha incurrido la historia de los dogmas en esta actitud representacional, sino por qué no se ha comportado de otra manera.

Orígenes entrevió el problema en sus *Comentarios al Evangelio de San Juan* y a otros escritos del Antiguo Testamento. San Agustín vio el problema de lo histórico, que radica en la experiencia cristiana de la vida.[3] Es una concepción falsa conformar un concepto general de lo histórico y luego llevarlo a cada uno de los planteamientos de problemas, y no partir del complejo ejecutivo respectivo (por ejemplo, de la creación artística o de la experiencia religiosa). Asimismo, los métodos filosóficos corrompen el sentido de la historia de las religiones. Lo que dice San Pablo tiene una función expresiva peculiar de la que no se puede arrancar «el contenido representacional» para compararlo, por ejemplo, con contenidos representacionales veterobabilónicos. Lo importante es el complejo ejecutivo originario en que está inscrito lo escatológico en san Pablo, con independencia de las conexiones que existan entre las representaciones escatológicas persas y judías. [112] El «aferrarse» no es un «esperar» representacional, sino un δουλεύειν θεῷ <servir a Dios>.

El aferrarse está inscrito en el complejo ejecutivo de toda la vida cristiana (cfr. el esquema de la pág. 129). De esta forma se entiende más fácilmente la segunda epístola a los tesalonicenses, no obstante algunas dificultades. La situación frente a la primera epístola ha sido modificada: la frase «El día del Señor llega como un ladrón por la noche» ha sido entendida correctamente por algunos (un sosegado[?] aferrarse), por otros, en cambio, incorrectamente. Los unos dejan el trabajo, están por ahí hablando, porque Lo esperan cualquier día. Los que Lo han entendido tienen que estar desesperados, porque la necesidad se acrecienta y cada uno está solo ante Dios. A éstos les responde san Pablo ahora diciendo que la necesi-

[3] [Cfr. la lección «Augustinus und der Neuplatonismus» en GA 60, ed. de Claudius Struve, Klostermann, Francfort, 1995.]

dad es un ἔνδειγμα <señal> de la vocación; a los otros los rechaza duramente. El acontecimiento de la parusía se ordena, según su sentido de acontecimiento, a los hombres que se dividen en llamados y revocados (cfr. 2, 10). A los revocados (ἀπολλύμενοι) les ha ofuscado el sentido el Señor de ese mundo, Satanás. No *pueden* δοκιμάζειν (1 Tes 5, 21), es decir, juzgar.

§ 29. Dogma y complejo ejecutivo

Es muy llamativo *lo poco dogmático-teórico que* se nos revela también san Pablo en la epístola a los romanos. La situación no es la demostración teórica. El dogma, en tanto que contenido doctrinal separado y resaltado teórico-objetualmente, jamás puede guiar la religiosidad cristiana, sino que, por el contrario, la génesis del dogma sólo se comprende a partir del ejercicio de la experiencia cristiana de la vida. Es en el ejercicio en que está inscrito san Pablo, en su escribir a los romanos, de donde también es inteligible el supuesto contenido doctrinal de la epístola a los romanos. Su método demostrativo no es de ningún modo una conexión puramente teórica de fundamentaciones, sino que de continuo es un complejo originario de llegar a ser de tal índole que éste, en el fondo, sólo es mostrado en una demostración. [113] Lo dominante aquí es la contraposición de comportamientos básicos de la vida práctica: σωζόμενοι y ἀπολλύμενοι, que no significa «revocado», sino «el estado de ser revocado», etc. El participio de presente griego en vez del participio de pasado subraya el ejercicio continuado. Se trata de un aceptar que es un decidirse último.

El οὐκ δέχεσθαι tiene un significado positivo, al impedir el reconocimiento. En el δέχεσθαι se fundan, por tanto, el εἰδέναι y el δοκιμάζειν. Presionado por su profesión de pregonero, san Pablo ve en su vida estos dos tipos humanos. El δέχεσθαι ἀγάπην (amor como ejercicio) ἀληθείας significa un complejo ejecutivo que capacita para el δοκιμάζειν de lo divino. En virtud de este δοκιμάζειν el que sabe ve el gran peligro que amenaza al hombre religioso: quien no haya aceptado el ejercicio no podrá siquiera ver detrás de la

apariencia de lo divino con la que comparece el Anticristo (ὁ ἀντικείμενος <καὶ ὑπεραιρόμενος> ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεόν <2 Tes 2, 4, el que se enfrenta y se pone por encima de todo lo que se dice Dios>) sucumbe a él sin notarlo. Sólo al creyente se le aparece con nitidez el peligro, justamente contra el creyente se dirige la aparición del Anticristo, es una «prueba» para el que sabe. Los ἀπολλύμενοι creen (2, 11) al ψεῦδος <engaño>, se dejan engañar, justo al ocuparse de lo «sensacional» de la parusía, en caída se deshacen de la preocupación originaria por lo divino. Por eso serán *aniquilados absolutamente* —san Pablo no sabe de ninguna existencia posterior de los condenados alejados de Dios— y perderán la ζωή. La aparición del Anticristo en forma de lo divino facilita la tendencia caediza de la vida; para no sucumbir a ésta hay que mantenerse siempre presto.

La aparición del Anticristo no es un suceso meramente transitorio, sino algo en lo que se decide el destino de cada uno, también el del creyente. En cuanto ἀντικείμενος, que se levanta contra lo divino, es el enemigo del creyente, si bien aparezca en la forma de lo divino. El ser manifiesto (ἀποκαλυφθῆναι) es sólo tal para alguien que [114] posea la capacidad de discernir. De ahí la advertencia de que (2 Tes 2, 3) nadie debería dejarse engañar. 2, 11: los revocados se creen la mentira, no son indiferentes, están ocupados en grado máximo, pero se engañan y sucumben al Anticristo; no dejan de lado lo cristiano como algo irrelevante, sino muestran una exaltación peculiar que da remate a su ceguera y culmina la caída en el antidiós de modo que se hace imposible toda vuelta atrás. Estar condenado significa en san Pablo un estar aniquilado absoluto, la nada absoluta; no hay grados en el infierno como en la dogmática posterior. Merced al comportamiento dogmático de la apología contra el paganismo y su ciencia se produjo una remodelación retrógrada y aumentada de la experiencia cristiana de la vida que dio en una conformación objetual.

El πρῶτον ἔλθῃ <primero tiene que llegar> (2, 3) no significa una prórroga del plazo, sino un aumento de la necesidad en sentido de la facticidad cristiana. Por eso resume san Pablo (2, 15) su exposición escatológica: Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, στήκετε καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις (¿tradición?) ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε

δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν <Hermanos, seguid firmes y ateneos a las tradiciones que habéis recibido de palabra o por mis cartas>. Para el cristiano sólo cabe que sea decisivo τὸ νῦν <el ahora> del complejo ejecutivo en el que está inscrito realmente, y no la expectativa de un acontecimiento destacado que está en el futuro. En el judaísmo tardío la expectativa del Mesías remite primeramente a un acontecimiento futuro semejante, a la aparición del Mesías a la que asistirán otros hombres. 4 Esdrás muestra ya el conocimiento del predominio cristiano del ejercicio frente al complejo ejecutivo del acontecimiento. De aquella conexión ejecutiva con Dios nace algo así como la temporalidad. 2 Tes 2, 6-7: καὶ νῦν τὸ κατέχον (lo que contiene al Anticristo) οἴδατε. – τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας <pues el misterio de la iniquidad está ya actuando>.

Teodoreto,[4] san Agustín y otros ven en el κατέχον el orden mostrenco del imperio romano que reprime la persecución de los cristianos [115] por parte de los judíos. Este pasaje podría hacerse valer contra nuestra argumentación y se diría que a san Pablo lo que le interesa es lo objetual. *Pero*: el misterio del pecado (μυστήριον τῆς ἀνομίας) está actuando; esto es lo decisivo. El pecado es igualmente un misterio como la fe. μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. Los versículos 6-7 encierran el problema de la actitud cristiana frente al mundo no cristiano circundante y compartido con los otros, y con ello el problema de la historia de salvación. A partir de aquí se hace comprensible 1 Tes 4, 13: οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα (ὑπομονὴν ἐλπίδος) <los demás, los que no tienen esperanza (los que no esperan aguantando hasta el final)>. Esto quiere decir que todos los que se sitúan fuera del complejo del llegar a ser cristiano están perplejos ante la pregunta por el difunto. Como Dios resucita a Cristo, así hará que los muertos junto con Cristo vengan a Él. «Creemos en ello» (πιστεύομεν). No necesitamos preocuparnos de estas preguntas semejantes de curiosidad, ya que la fe nos da la certidumbre. Mc 9, 1: Algunos de vosotros no moriréis antes de que la βασιλεία τοῦ θεοῦ venga ἐν δυνάμει.

También san Pablo aguardaba a la parusía antes de su muerte.

[4] [Obispo de Ciro, en el norte de Siria, 393-*ca.* 466 d.C.]

El gran aparato con que el Anticristo va a aparecer hace más fácil a los creyentes la fe cuando ya se *han decidido*. La decisión misma resulta *muy* difícil. La expectativa tiene que ser tal que el engaño del Anticristo sea reconocido por la fe en cuanto tal engaño. El «antes» es aquí un incremento de la máxima necesidad. Por eso (2, 15) dice san Pablo sólo: permaneced firmes y dominad las tradiciones de las que os habéis enterado. Las cuestiones de contenido no cabe entenderlas como aisladas. La oposición entre dogmática y moral es realmente errada. El título «escatología» es igualmente desatinado por estar tomado de la dogmática cristiana y designar la doctrina sobre las últimas realidades. Aquí no lo entendemos en el sentido de disciplina teórica.

[116] V. *La característica de la experiencia cristiana primitiva de la vida*

§ 30. La experiencia fáctica de la vida y la proclamación

Sobre el objeto de la proclamación: tenemos que discernir entre la proclamación de los evangelios sinópticos y la de san Pablo. En los evangelios sinópticos proclama Jesús el *reino de Dios:* ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lc 16, 16). En la proclamación paulina el genuino *objeto de la proclamación es ya Jesús mismo como el Mesías.* Cfr. 1 Cor 15, 1-11. Aquí se encuentran las doctrinas básicas de san Pablo, pero son y permanecen adscritas al *cómo,* a la vida; no se trata de una doctrina especialmente teórica. Cfr. Rom 1, 3 y 10, 9: la resurrección y profesar la fe en el Hijo de Dios como Señor son la condición fundamental de la salvación. El concepto del Evangelio, tal como hoy lo tenemos, existe desde Justino e Ireneo y es completamente distinto al paulino (carácter ejecutivo). La primera frase del Evangelio de san Marcos tiene aún el sentido originario (comienzo del Evangelio de Jesucristo: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, aunque hay que entender «de Jesucristo» como genitivo *objetivo*).

La experiencia fáctica de la vida de los cristianos se determina históricamente por comenzar siempre con la proclamación. La conexión del cristiano con el mundo circundante es tratada en 1 Cor 1, 26-27; 7, 20. Las significatividades de la vida permanecen, pero surge un nuevo comportamiento. Acometamos el problema de la proclamación de modo que dejemos completamente de lado el contenido; ahora ha de verificarse el que la religiosidad cristiana viva la temporalidad. Hay que comprender qué sentido tienen para el cristiano las relaciones circunmundanales y las co-mundanales, y en caso afirmativo, de qué manera ocurre esto. La experiencia cristiana fáctica de la vida se determina históricamente por surgir [117] con la proclamación, la cual afecta al hombre en un momento y luego

sigue estando conjuntamente dada en el ejercicio de la vida. Esta experiencia de la vida sigue determinando, por su parte, las referencias que se dan en ella.

Por más originaria que sea, la facticidad cristiana primitiva no cobra ningún carácter extraordinario, ninguna peculiaridad. A pesar de lo absoluto de la transformación del ejercicio la facticidad mundanal se queda como estaba. Resaltar la vida cristiana es siempre ejecutivo: 1 Tes 3, 3; 5, 9. Todos los complejos ejecutivos primarios confluyen en Dios y se ejercen sólo delante de Dios. A la vez es el ἀναμένειν un aguardar delante de Dios que no remite a las significatividades de un contenido futuro, sino a Dios. El sentido de la temporalidad se determina por la relación fundamental con Dios de tal manera, sin embargo, que sólo quien vive ejecutivamente la temporalidad puede entender la eternidad. Sólo a partir de estos complejos ejecutivos puede entenderse el sentido del ser de Dios. Recorrerlos es la condición previa. Además hay que cuestionarse cómo resulta el aparato conceptual dogmático de tales complejos ejecutivos. Básico es que la proclamación permanece ahí siempre conjuntamente viva y no sólo como recuerdo agradecido.

¿Cómo ha de comportarse el cristiano, en su haber llegado a ser tal, con el mundo circundante y compartido con los otros (1 Cor 7, 20; 1, 26 y sigs. σοφοί, δυνατοί, εὐγενεῖς)? –Τὰ ὄντα: se enfila la realidad de la vida mundana. La realidad de la vida consiste en la tendencia a apropiarse tales significatividades, pero éstas no se convertirán en dominantes dentro de la facticidad de la vida cristiana, ¡sino que ἐν τῇ κλήσει μενέτω! <¡que cada uno permanezca en el estado mismo a que fue llamado!>. Se trata sólo de conseguir un nuevo comportamiento básico con respecto a esto, que tiene que ser mostrado en su estructura ejecutiva. Las significatividades existentes de la vida real se viven ὡς μή, como si no.

[118] § 31. El sentido referencial de la religiosidad cristiana

Hay que precisar el sentido referencial de la religiosidad cristiana primitiva hacia el mundo circundante, el compartido y el propio; hay que distinguir, además, la mismidad del mundo propio. Justamente con las referencias del mundo propio es más difícil acertar: la preocupación por el mundo propio lleva consigo la *apariencia*. San Pablo tiene la mente muy clara sobre el hecho de que estas direcciones referenciales exigen ser caracterizadas de un modo peculiar que él lleva a cabo, al hacerlo con estos conceptos en apariencia corrientes: πνεῦμα <espíritu>, ψυχή <alma>, σάρξ <carne>. Justamente estos conceptos son un ejemplo típico de cómo una dirección errada de comprensión no está capacitada para acertar con el sentido auténtico. Se los toma por propiedades y notas de cosas. Pero es la explicación correcta de los complejos de sentido la que permite una comparación histórico-religiosa. Allegar material no sirve lo más mínimo para la comprensión.

La explicación hay que mantenerla en un primer grado. Hay límites subjetivos de la comprensión: καινὴ κτίσις <nueva creación> Gal 6, 15 (κλῆσις vocación). Llamativo es 1 Cor 7, 20. En la vocación en la que uno está debe permanecer. El γενέσθαι es un μένειν. Pese a toda remodelación radical queda algo. ¿En qué sentido hay que entender el permanecer? ¿Se incorporará al llegar a ser de tal modo que el sentido del permanecer se defina en su qué y en su cómo únicamente a partir de su haber llegado a ser? Con ello se anuncia un complejo de sentido peculiar: estas referencias al mundo circundante cobran sentido no de la relevancia de su contenido, sino que, al revés, es desde el ejercicio originario como se definen la referencia y el sentido de la significatividad vivida. De modo esquemático: algo permanece sin cambiar, pero es transformado radicalmente. Aquí tenemos campo libre para paradojas ingeniosas, ¡pero de nada sirve! Formulaciones sutiles no explican nada.

Lo que se modifica no es el sentido referencial ni menos aún su contenido. Por tanto: el cristiano no se sale del mundo [119]. Si uno es llamado a ser esclavo, no debe siquiera sucumbir a la tendencia

de querer sacar algo de provecho para su persona de un incremento de su libertad. El esclavo deber seguir siendo esclavo. Es indiferente qué significado circunmundanal tenga. El esclavo, como cristiano, está libre de toda atadura, mientras que el libre, como cristiano, se convertirá en esclavo ante Dios (el γενέσθαι es δουλεύειν ante Dios). Estas direcciones de sentido que llevan al mundo circundante, a la vocación y a lo que se es (mundo propio) no definen de ningún modo la facticidad del cristiano. Sin embargo, están ahí, serán mantenidas y realmente apropiadas. Las significatividades del mundo circundante se convertirán, por el haber llegado a ser, en bienes temporales. El sentido de la facticidad en esa dirección se define como la temporalidad. Hasta ahora se ha venido definiendo de forma meramente negativa el sentido referencial al mundo circundante y al compartido. En tanto que estas referencias no tengan siquiera la posibilidad de motivar el sentido arcóntico de la religiosidad cristiana primitiva, se suscita la cuestión de la relación del cristiano con el mundo circundante y compartido <con los otros>.

Ocupémonos ahora del sentido referencial en que está el cristiano frente a su mundo circundante. Son complejos difíciles, ya que las relaciones con el mundo propio se ven máximamente afectadas por el haber llegado a ser cristiano. En san Pablo mismo estos complejos son abordados breve, pero agudamente (Cor y Flp). San Pablo tiene claro que la dirección referencial exige una caracterización propia (πνεῦμα-espíritu, ψυχή-alma, σάρξ-carne). Se suelen tomar estos conceptos por conceptos de estados. Los complejos del mundo compartido y circundante co-constituyen la facticidad, pero son bienes temporales en la medida en que son vividos en la temporalidad.

1 Cor 7, 29-32: conocemos el γενέσθαι como δουλεύειν y ἀναμένειν. Aquí: καιρὸς συνεσταλμένος <el plazo ha quedado abreviado>. Queda muy poco tiempo, el cristiano vive en un continuo «aún no» que incrementa su tribulación. La temporalidad comprimida es constitutiva de la religiosidad cristiana: un «aún no»; no queda tiempo para diferir. Los cristianos tienen que *ser* tales que [120] los que tienen una esposa la tengan de tal forma que no la tienen, etc. Τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου: la forma del mundo pasa; σχῆμα no

se mienta tan objetualmente, sino en su ordenación a un comportarse. Rom 12, 2 muestra cómo debe entenderse σχῆμα· καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ <y no os conforméis a este siglo>. Aquí se ve el carácter ejecutivo del σχῆμα. Los complejos de san Pablo *no* cabe entenderlos *éticamente.* Por eso es mostrar desconocimiento cuando Nietzsche le reprocha resentimiento. Esto no forma parte de esta esfera. En este contexto no se puede tratar de resentimiento. Si se incurre en esta interpretación, entonces se muestra que no se ha entendido nada.

El ὡς μή se ha tratado de traducir por «como si», pero no funciona. «Como si» expresa un complejo objetual y sugiere la idea de que el cristiano debe desactivar esas referencias al mundo circundante. Este ὡς significa positivamente un nuevo sentido que se añade. El μή concierne al complejo ejecutivo de la vida cristiana. Todas estas referencias sufren cada vez en su ejercicio una retardación de modo que brotan del origen del complejo cristiano de la vida. La vida cristiana no es rectilínea, sino quebrada: todas las referencias al mundo circundante tienen que pasar a través del complejo ejecutivo del haber llegado a ser, de tal modo que aquél está conjuntamente, pero las referencias mismas y aquello a lo que llevan quedan absolutamente intactos. Quien lo pueda comprender que lo comprenda. El estar apartado de la vida cristiana suena negativo. Pero entendido realmente, el complejo vivencial sólo puede aprehenderse a partir del origen del complejo cristiano primitivo de la vida. Pese a todo hay en la vida cristiana un complejo de vida íntegro en el mismo nivel que la espiritualidad, lo cual *nada* tiene que ver con la armonía de la vida. Con su ser quebrado sólo se incrementan la necesidad y la tribulación de los cristianos, sólo se han instalado en lo íntimo. El pasaje citado se puede interpretar fácilmente, en apariencia, pero si se lo entiende realmente, se vuelve cada vez [121] más difícil. La vida cristiana tiene que cobrar en su parte de mundo circundante un carácter de obviedad (1 Cor 4, 11-13).

§ 32. La facticidad cristiana como ejercicio

La experiencia cristiana de la vida se modifica por el mismo haber llegado a ser. El sentido referencial de la vida cristiana es distinto del sentido del mundo circundante. Si el sentido referencial del mundo circundante estuviese autónomamente en la experiencia de la vida cristiana, algunos pasajes de san Pablo serían incomprensibles. El volcarse a la vida cristiana concierne al *ejercicio.* Al destacar el sentido referencial de la experiencia fáctica, hay que fijarse en que ésta siempre es dificultada, se ejerce ἐν θλίψεσιν <aprietos/tribulaciones> Los fenómenos ejecutivos deben estar fuertemente vinculados al sentido de la facticidad. San Pablo eleva el ejercicio a tema. Reza: ὡς μή, no οὐ. Este μή anuncia la tendencia a lo ejecutivo. μή tiene una retrorreferencia al ejercicio mismo.

Debido a la articulación de los fenómenos resulta necesario prescindir de todo esquema psicológico. Hay que hacer que los fenómenos se den previamente en su originariedad. Con el «hacer que algo se dé» no se ha logrado todavía nada. Para ello hace falta aún la destrucción fenomenológica. Cfr. 1 Cor 4, 11. San Pablo dice: «¡Sed mis sucesores!»; desiste de los medios y las significatividades mundanos y se abre así paso. Renunciando a la forma mundana de defensa se incrementa la necesidad de la vida. Es prácticamente inviable entrar en tal complejo ejecutivo. El cristiano tiene la conciencia de que esta facticidad no puede obtenerse por sus propias fuerzas, sino que procede de Dios —fenómeno de la acción de la gracia—. Explicar este complejo temático es muy importante. El fenómeno es decisivo para san Agustín [122] y Lutero cfr. 2 Cor 4, 7 y sig.: τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν <de Dios y no de nosotros>, entonces las oposiciones; θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐκ <estamos atribulados, pero no>, etc. «Llevamos el tesoro (de la facticidad cristiana) en vasijas de barro.» Lo que nos es disponible sólo a nosotros cristianos no basta para la tarea de llegar a la facticidad cristiana.

Sin la facticidad cristiana las significatividades de la vida serían decisivas y modificarían el complejo referencial. Pero aquí la dirección de sentido de la vida fáctica va en dirección contraria. El ejercicio sobrepasa el poder del hombre; no es factible sólo por las pro-

pias fuerzas. Por sí misma la vida fáctica no puede procurarse los motivos para lograr el γενέσθαι. Incrementando máximamente una significatividad, la vida intenta «conseguir un sostén». Este concepto de «sostén» tiene sentido en una estructura muy precisa de la experiencia fáctica de la vida. No se puede aplicar a la experiencia cristiana de la vida. El cristiano no encuentra en Dios su «sostén» (cfr. Jaspers).[1] ¡Esto es una blasfemia! Por el contrario, un «tener sostén» se ejerce siempre con respecto a una precisa significatividad, actitud, consideración del mundo, en la medida en que, en lo de dar y obtener sostén, Dios es correlato de una significatividad. La concepción cristiana del mundo; ¡en realidad, un contrasentido! No brota de un complejo de carácter histórico como el cristiano. Quien no haya «aceptado» (δέχεσθαι) está incapacitado para soportar hasta el final la facticidad o apropiarse el «saber». Cfr. 1 Cor. 3, 21 y sig., y Flp 2, 12 y sig. Del sentido del mundo circundante en la experiencia cristiana de la vida se sigue que el mundo no sólo está por acaso ahí; no es algo ἀδιάφορον <indiferente>. Al recoger las conexiones referenciales e integrarlas en el ejercicio auténtico, se tiene y se experiencia de manera peculiar la significatividad del mundo —también la del propio—.

[123] § 33. El complejo ejecutivo como «saber»

El χρᾶσθαι κόσμους <servirse de los mundos>, el μὴ συγχρηματίζειν <no conformarse al mundo/siglo> exigen una determinada forma de decidirse: δοκιμάζειν, εἰδέναι <comprobar, saber>. Mientras se siga partiendo de la actual psicología y teoría del conocimiento y de la donación de fenómenos de conciencia, se alcanzará sólo una falsa concepción del «saber». Si lo concebimos como «saber práctico», uno seguirá desatinando. No se debe dar por consabido el «saber en general» para luego remodelarlo. La cuestión de a qué complejo básico remite el «saber» se contesta diciendo que al δουλεύειν y

[1] Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, 1919, cap. 3 c: El sostén en lo infinito. <Hay traducción española de Mariano Marín Casero: *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid, 1967.>

ἀναμένειν. El saber no corre paralelo ni tampoco flota en el aire, sino que está ahí siempre. Los complejos ejecutivos son, según su propio sentido, un «saber». Cfr. 1 Cor 2, 10: ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος. τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ <Pues a nosotros nos lo ha revelado Dios por el espíritu. Pues el espíritu todo lo sondea, incluso las honduras de Dios>, etc.

El «saber» exige por su propia esencia el πνεῦμα ἔχειν <tener espíritu>. En la exégesis bíblica moderna se ha investigado sobre los significados de la palabra πνεῦμα en la literatura antigua contemporánea y anterior hasta Platón. En particular se atisban analogías en algunos pasajes de «Hermes Trimegisto» (en el así llamado *Corpus hermeticum*). Esos pasajes coinciden con los de san Pablo en el tiempo, estilo y lenguaje. Se dice que san Pablo se caracteriza a sí mismo en el citado lugar como «pneumático» (1 Cor 2, 10 y sig.). Él se hace Dios. Ἀνὴρ πνευματικός es lo divino, ἀνὴρ ψυχικός, lo humano en él. Este pasaje sirvió de argumento a favor del vínculo de los escritos paulinos con las religiones mistéricas helenísticas.[2] Pero es desacertado. Desde el punto de vista histórico-objetual no hay nada que objetar, pero de la interpretación histórico-ejecutiva se sigue algo totalmente [124] diferente para el πνεῦμα, ἀνακρίνειν <espíritu, juzgar>, ἐραυνᾷ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ <sondea las honduras de Dios> (1 Cor 2, 10).

El πνεῦμα en san Pablo es la base ejecutiva desde la que brota el saber mismo. En san Pablo πνεῦμα está vinculado a ἀνακρίνειν y ἐραυνᾶν (1 Cor 2, 15; cfr. también 2 Cor 4, 16, el hombre «exterior» y el «interior»; Rom 8, 4 y sig. πνεῦμα σάρξ). Σάρξ es un φρόνημα (8, 6), un talante de fondo, esto es, una tendencia de la vida. Gal 2, 20, Flp 1, 22: σάρξ es el complejo ejecutivo de la auténtica facticidad en la vida del mundo circundante. Su contrario πνεῦμᾳ es δουλεύειν y ἀναμένειν. En san Pablo no hay ningún πνεῦμα εἶναι <ser espíritu> (como en el *Corpus hermeticum*), sino un πνεῦμα ἔχειν, ἐν πνεύματι περιπατεῖν o ἐπιτελεῖσθαι. Es, pues, falso tener el πνεῦμα por una parte del hombre, sino que el ἄνθρωπος πνευματικός <hombre es-

[2] Cfr. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* <véase §15, nota 4>.

piritual> es uno que se ha apropiado una determinada propiedad de la vida. Esto significa el πάντα ἀνακρίνειν <juzgar todo>. En radical oposición a esto está el conocer teórico, el πάντα γνωρίζειν de los escritos herméticos, cfr. 2 Cor 3, 3. Media una oposición grande entre el iniciado y el cristiano. El iniciado es arrancado del contexto vital por manipulación, y en un estado de arrobamiento se tienen presentes Dios y el todo. El cristiano no conoce tal «entusiasmo», sino dice «¡Pongámonos en alerta y estemos sobrios!». Aquí se le muestra a éste la tremenda dificultad de la vida cristiana.

La genuina filosofía de la religión no surge de conceptos previamente elaborados de filosofía de la religión, sino que, antes bien, de una religiosidad determinada —para nosotros la cristiana— se sigue la posibilidad de su captación filosófica. Por qué justamente la religiosidad cristiana esté en el punto de mira de nuestra consideración es una cuestión difícil; se puede responder sólo resolviendo el problema de los complejos históricos. Es menester obtener una genuina y originaria relación con la historia que se explique a partir de nuestra situación y facticidad histórica propias. Lo que importa es [125] lo que pueda significar el sentido de la historia para nosotros a fin de que desaparezca la «índole objetual» (Objektivität) de lo histórico en sí. La historia sólo lo es desde un presente. Sólo así se puede abordar la posibilidad de una filosofía de la religión.

[127] *Anejos y borradores de la lección*

La epístola a los gálatas [*Ad* § 16]

San Pablo en lucha —no sólo por su misión, sino también por los gálatas mismos—; contra la «ley» no sólo como *ley*, sino también en tanto que perteneciente al actual siglo. Un violento apartamiento (Abdrängen) hasta arrastrarlo a la irredención no es ningún captar radical del espíritu.

Conflicto por la circuncisión: el problema de los requisitos para la admisión en la vida cristiana; señal externa de la pertenencia interna al «mundo de la Alianza» después del exilio. –No es la ley con sus obras y la moral lo que distingue, sino la *fe en Jesucristo*. ¡Estar de más, nocivo [...].[1] En la *ley* se concreta un «camino de salvación» (¡concepción de la existencia!) (¡en el atenerse a los mandamientos <está el> camino de salvación!) sentido de toda la *ley*: recordarles a los hombres su obrar; a las obras del obrar [?], de la ley les <viene> la recompensa. Para san Pablo: ¡Dios solo obra todo en la misión de Cristo! Pues: ¡no las obras de los hombres, sino la gracia!

Ley –gracia (se trata de existir, «vivir»), ο ἐκ νόμου ο ἐκ πίστεως. O bien–o bien de los *caminos*, hacia la vida no es la meta misma. Por eso πίστις <fe> – δικαιοσύνη <justicia> – ζωή <vida> (δόξα <fama/honra/gloria>, τιμή <honor>, ἀφθαρσία <inmortalidad>).

Por eso en la epístola a los gálatas, primero: ¡comprender la dirección de sentido, la *dinámica básica fenomenológica*, arcóntica! Se trata de si lo cristiano se explicita a sí mismo y se da a sí mismo en posesión existencial, *o bien* [128] se marchita en la veneración [?]. Explayando [?] el *apasionamiento del apóstol* en la carta; ¡detrás de

[1] [Dos palabras ilegibles en el manuscrito alemán.]

ellos está lo escatológico! No presentar por entero la fe como un estado y una beatitud definitiva, puesto que es una referencia ejecutiva de la entrada preocupada en el futuro; ¡atrofiamiento hasta el final de los tiempos! Cristianismo, algo con un principio existencial totalmente nuevo: ¡la redención cristiana! *Explicitado en la lucha* y por la lucha. Fe: *morir con Cristo*; y fe en cuanto reconocimiento del *Cristo redimido*, de que *él es el Mesías*. ¡Pero esto tiene un giro escatológico esencial, encierra en sí el correr hacia *la meta*! ¡Es a la vez así *esperanza de perfección del comienzo*!

La experiencia religiosa y la explicación [*Ad* § 17]

Experiencia religiosa –su sentido y en la medida en que repercute concretamente; su forma de explicación. ¡Esquema de orden genuino o importado! ¡Explicación sin realces – resaltada, predogmática-dogmática!

La religiosidad y la religión prosperan integrándose en un mundo vital fáctico, maduran en el lenguaje de éste. Las nuevas creaciones del lenguaje, sólo limitadas. Por el contrario, su función significativa —la estructura conceptual— sufre desde dentro una remodelación, permaneciendo tanto más firme el marco lingüístico caído (¡*dialéctica*-san Pablo! La evolución de san Pablo; la paradoja remodelada, suprimida por la *sistemática*).

Para entender originariamente esto hace falta resaltar las experiencias fundamentales y el preconcepto experienciante —la *auténtica dinámica de sentido*—. Ésta siempre se la ha confundido con el sistema y uno se ha entregado a la individuación, al rechazar la sistematización esquemática, buscando dependencias religiosas para los fenómenos aislados.

[129] Problemas «metodológicos» no en sentido técnico, sino filosófico. La «conexión» de los fenómenos es propia. «Actitud religiosa». —¡*Registro*!

El «complejo estructural» de la religión es el primero; tiene que ser encontrado. Pero no es una tarea «descriptiva», sino una tarea de la *ex-plicación*. (Esto quiere decir extracción del ejercicio previo y

básico, extracción comprehensiva. Este «ex» se toma como algo actitudinal o sectorial, es un ejercicio sencillo y originariamente auténtico de preconceptos; por él no se crea el orden, pero se obtienen todos los movimientos explicativos del ejercicio y la situación, y los pasos en el *desarrollo básico* de la explicación —término—.)

Uno puede estar interesado *en* la explicación *por* ella misma directa y absolutamente, o debe estarlo, pero ella no tiene que ser comunicada, sobre todo cuando la vocación falta; pero ella puede repercutir de tal manera que las *estructuras explicativas* se entiendan como *destructivas* e históricas; luego se sigue de ahí un a.f.m. [?] que no es ninguna preparación ni alivio, sino un forzoso arrastrarse a la dificultad —originariamente y entonces es motivado él mismo como tal a partir de la vida fáctica—.

Consideraciones metodológicas con respecto a san Pablo (I) [*Ad* §§ 18 y 19]

Una breve indicación metodológica. Entender fenomenológicamente a san Pablo y su proclamación apostólica y <obtener> de ella los complejos de sentido fundamentales de la vida cristiana. Incluso una forma de hablar basta. Pero al aceptarla no se quiere decir que se la divida en conceptos filosóficos, que se la haga accesible, descartando lo que «hoy nos» resulte extraño. Así nos alejaríamos de lo que tiene que ser un objeto y estigmatizaríamos el «objeto» como un caso, como una individuación de la conciencia religiosa en general, siendo en ello cuestionable de dónde ése viene acaso como vara de medir. [130] *La vida histórica como tal* no se puede despedazar en una pluralidad de cosas inauténticas que pueda considerarse de principio a fin; y bien auténticamente protesta en contra de esto el sentido de nuestro objeto especial.

Hay que decir incluso que un estudio histórico-religioso que coloque el objeto en un marco histórico general investiga complejos generativos y motivos evolutivos y aspira a conseguir una interpretación general de esa época y así se acercaría más al objeto —en tanto que es, al menos, *histórico*, si bien en sentido histórico-actitudinal

e histórico-objetual (y en este caso la historia de la religión se ve aquejada de dificultades de principios)—.

La referencia históricamente definida del estudio está más próxima. Es sólo una señal de lo auténtico, pues en el fondo el mencionado estudio, como todo el que haya sido motivado primeramente por una actitud, va contra toda comprensión fenomenológica.

La *introducción* tiene que explicitar el sentido de la referencia fenomenológica de acceso, el principio, las posibilidades de principio, el comienzo concretamente exigido y no el que se deja en manos de la afición filosófica —la conexión interna de todo esto con la comprensión fenomenológica (ejecutiva)—.

Para el intento aquí emprendido se puede dar la indicación de que no hay que alejarse de la comprensión del objeto, es decir, interpretarlo en virtud de un marco ya listo y encajarlo en él, como tampoco meterlo en el acervo del material comparativo histórico allegado de la época. ¿Qué es en general el objeto en su determinación básica? No preguntar *así*, teórico-constructivamente, sino sólo principio determinativo para el análisis. La vida fáctica no forma parte de una región, ella misma tampoco es una, ni siquiera una oposición a todo lo regional, *sino que lo que cuenta es el esfuerzo por demostrar de una manera concreta el objeto y llevarlo a una comprensión fenomenológica explícita.*

[131] Esta comprensión está fuera de la distinción entre captación conceptual racional y un irracional dejar intacto un derecho indisoluble —probablemente se crea tener así el objeto intacto—, pero ocurre lo contrario, puesto que el llamado derecho irracional ha tomado prestado de un concepto de racionalidad no aclarado e incluso fácticamente errado el sentido de su irracionalidad.

Lo peculiar de la comprensión fenomenológica es que puede entender lo no comprensible, justamente al *dejar* esto radicalmente *sin tocar*, en su incomprensibilidad. Esto es sólo comprensible cuando se haya entendido que la filosofía no tiene nada que ver con la consideración objetual y sujetual. (Otra vez una cuestión de la introducción.)

El acceso está básicamente definido por el hecho de que el *fenómeno* que ha de conseguirse (la religiosidad cristiana–la vida cristia-

na–la religión cristiana) *está tomado ya, en cuanto a su dirección básica, en el principio de la explicación.* Por lo pronto, estos complejos de sentido pueden estar quizá aún alejados de la comprensión filosófica, tal y como llegan a ser comprendidos en el principio; basta con que se los fije sin miramientos y no se los deje sueltos para el ejercicio de la explicación, puesto que, por el contrario, hay que asegurarlos siempre más radicalmente. (Ahí la evidencia del aseguramiento no está definida en el sentido de la validez universal científica y de la necesidad racional, sino en virtud de la originariedad de la preocupación y del ajustamiento a ésta en la forma en que ella viene exigida absolutamente.) (Cfr. «Consideraciones metodológicas sobre san Pablo II».)

Con ello queda dicho que hay que resaltar las referencias de sentido de la apropiación (primero, el realce propio de la experiencia, la entrada en las referencias dominantes que en ocasiones se dan en su contenido), hacerlas manifiestas y explicarlas con radicalidad originaria en el distanciamiento absoluto con respecto a lo que tiene que ser apropiado mismo y al ejercicio de apropiación [?] y tomándolo también a él [?].

Una tendencia básica inicial tal: *la religiosidad cristiana está en la experiencia fáctica, es ella misma auténticamente.* Intentamos comprender esto *a partir de la proclamación apostólica* [132] *de san Pablo.* (1.ª forma: el cómo de la proclamación – *situar* la misión apostólica *dentro* de la *vida del mundo compartido con los otros*; 2.ª forma: el realce de los complejos de sentido: lo *escatológico* – «absolutamente teológico».)

Consideraciones metodológicas sobre san Pablo (II) [*Ad* §§ 20 y 21]

Vida fáctica: ¿en qué dirección fenomenológica básica? Realce de las direcciones de sentido; «lo que permanece» –¿sentido fáctico?

La proclamación, εὐαγγέλιον, *por el contenido, por el respecto, ejecutivamente.*

Cuándo se *proclama* – a cada uno, ¿en qué tendencia *co-mundanal* (vida fáctica)?

Cómo se proclama – apostólicamente, para ser apropiada

Qué se proclama – no la doctrina, la sabiduría mundana.

¿*Quién* proclama y *en calidad de qué?*

¿*Cómo* y *a qué* afecta ese *qué*? Lo histórico (Jesucristo, la cruz, la resurrección).

La *proclamación* en su auténtico realce de sentido y *tendencia ejecutiva* y *misión* [?] (exigiendo).

El *cómo* de la apropiación *exigida*; transtorno de la vida fáctica mediante la proclamación en la medida en que ésta es apropiada.

En la experiencia fáctica de la vida, ¿qué es sacudido, despertado, desasosegado, desplazado a la experiencia básica del mundo propio, incluso oponiéndose a esto?

¿*Qué* nueva articulación básica de la vida se remueve y hacia dónde y cómo? ¡Es tal que por ella misma exige de todo lo que *choca* con ella una separación de éste!

De esto tiene que entenderse el sentido mismo de las acciones. Los escritos del Nuevo Testamento —¡*forma literaria*!— sentido de las explicaciones propias —¡*teología neotestamentaria!*—.

[133] Nuestro estudio se somete a una sola *restricción*: sólo se tienen en cuenta las *epístolas paulinas*. Los problemas que surgen con respecto al proceso final, si la cuestión de Jesús–san Pablo (cronológicamente la más antigua y a la vez el documento más directo) ha sido planteada acaso correctamente, y, otras, no han sido siquiera tocadas.

Por esto hay que fijarse más en la situación histórica de las epístolas, cómo en ésta está motivada ejecutivamente la dirección de la proclamación. A las cartas no se las puede tomar sin más como escritos doctrinales ni tampoco acentuar demasiado lo *histórico* (como situación objetual) y olvidar la conexión auténtica motivacional con la proclamación o tratarla sólo de paso. *La conexión motivacional es lo decisivo*. Por eso hay que tratar primero una posición expuesta tal en la epístola a los gálatas, si bien hay que decir que *esta* situación no es tal que en ella se haga por entero patente lo auténtico, justamente a la inversa. La proclamación está atornillada, esto es, fijada en el problema de la ὁδός <camino>.

Realzar la forma literaria no responde aquí a la tendencia de asignarle un lugar dentro de la literatura universal y no al comparativismo literario, sino a la opuesta, esto es, a la de retroceder hasta el ejer-

cicio de la proclamación. El que hayan sido recogidos motivos y formas del mundo circundante es un argumento *a favor de la originariedad* del motivo de la proclamación, en cuanto cristiano, que en el fondo sigue actuando. (Sólo puede obtenerse de la explicación de origen. Cfr. Norden, Weiß, Bultmann, *Theologische Rundschau;*[2] [134] Wendland. «Forma»–«estilo», no tipificarlos estéticamente, sino el cómo de la explicación, la preocupación, la apropiación de la comprensión ejecutiva —¡la decisión!—.)

Asimismo quedan apartados todos los *problemas de la interpretación,* en parte porque dificultan la consideración, pero sobre todo porque no deciden, quizá al no estar planteados con la suficiente radicalidad. Esto estriba en el haber descuidado los problemas de la hermenéutica. (*Dilthey* lo ha visto groseramente, y por eso no era un problema para él. *Spranger,* escrito homenaje a Volkelt;[3] cfr. el anejo «lo histórico».)[4]

Hay que fijarse especialmente en una cosa: que la extracción de «conceptos» y de «contenidos representacionales» e incluso su comparación con los contemporáneos o los anteriores (griegos-helenísticos, judíos-israelitas) son, por principio, erradas. Es un saber en apariencia auténticamente científico, pero lastrado por la presuposición capital de que en la experiencia cristiana se trata de «contenidos representacionales», de «conceptos». *Las «expresiones» deben tomarse siempre como «ovillos» de referencias, de complejos de sentido.* No debemos adoptar la actitud de hallar cosas o meras yuxtaposiciones

[2] Rudolf Bultmann, «Neues Testament. Einleitung II», en *Theologische Rundschau* 17 (1914) Tubinga, pp. 79-90 [= recensión de:]. Eduard Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede,* Leipzig, 1913. J. Weiß, «Literaturgeschichte des Neuen Testaments», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart III,* Tubinga, 1912, cols. 2175-2215. Paul Wendland, «Die urchristlichen Literaturformen», en *Handbuch zum Neuen Testament,* 2.ª y 3.ª eds., Tubinga, 1912, I, 3, pp. 257-448.

[Cfr. además: J. Weiß, *Paulus und seine Gemeinden. Ein Bild von der Entwicklung des Urchristentums,* Berlín, 1914; Paul Wendland, «Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum», en *Handbuch zum Neuen Testament,* 2.ª y 3.ª eds., Tubinga, 1912, I, 2, pp. 1-256.]

[3] Eduard Spranger, «Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie», en *Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag,* bajo la dirección de Paul Barth, Bruno Bauch, Ernst Bergmann, Jonas Cohn y otros, Munich, 1918, pp. 357-403.

[4] [El manuscrito del anejo no se ha conservado.]

de cosas y ordenarlo todo de acuerdo con el esquema de nuestro pequeño sentido común. Justamente el «*temple*» es lo decisivo; y lo importante es —y esto es justo lo que tiene que mostrar la investigación fenomenológica— comprender el peculiar complejo fenomenal de la «experiencia fáctica de la vida», y, en especial, el de la experiencia cristiana de la vida. Sólo entonces el genuino preconcepto estará elaborado y disponible para una consideración de actitud comprensiva e histórico-objetual.

[135] Con respecto a la radicalización fenomenológica no cabe temer la objeción de que esto «se modernice»; toda comprensión es modernizadora en la medida en que descubre lo nuevo que estriba «en el sentido», explicitándolo. Si uno sólo se atiene a los «contenidos representacionales» —imagen del mundo y su interpretación y orden teóricos de antaño—, entonces la modernización puede incidir formidablemente; pero atenerse a los contenidos representacionales no es, por su parte, ningún aprehender y no es válido como vara de medir la reinterpretación modernizadora.

Consideraciones metodológicas sobre san Pablo (III) [*Ad* § 22]

Alcance de la investigación para la teología. (¡No para encarecer la importancia de un nuevo planteamiento del problema, sino para exigir un planteamiento que me impulse a mí mismo realmente!) Queda en suspenso el concepto de teología. El concepto transmitido puede anunciar quizá que no pueda evitarse que el descubrimiento de complejos fenomenales modifique desde sus cimientos tanto la problemática como la formación de conceptos y establezca criterios para la *destrucción* de la teología cristiana y la filosofía occidental.

Lo precristiano – la brusca transformación: ¿cómo están definidas en sí mismas?, ¿lo comparable que son entre sí y *fenomenológicamente* en qué definición básica pueden meterse? A partir de ésta hay que determinar también el sentido de la «oposición» y de la «evolución» (transformación brusca). Lo «*cristiano*» no es sencillamente

definible por el hecho de que lo diverso se desarrolle hasta unificarse y que algo domine. (¡Esto se aplica a lo escatológico! Cfr. la crítica sobre la lección.)[5]

***

[136] La explicación fenomenológica y el «psicologizar», «espiritualizar», «racionalizar».

Por principio hay que distinguir la sustitución actitudinal y grosera de los «contenidos psíquicamente mentados» por los físicos, —del retroceso fenomenológico a los complejos de sentido—.

1) Hay que tener en cuenta que la oposición «físico-psíquico» es acaso una interpretación erradamente introducida en las cosas, procedente de una actitud ignara de toda problemática del acceso.

2) La explicación fenomenológica constituye un problema, pero ni insoluble ni sobre todo de hermenéutica interna de la mera ciencia, ya que <representa> el problema básico de la existencia —en conexión con la *destrucción*—. Cfr. la *indicación previa* en la «Introducción a la fenomenología de la religión»: «Historia del espíritu», «Historia del preconcepto».[6]

3) ¡La explicación fenomenológica no se dirige aisladamente y sólo al contenido, y primero a él, sino a las referencias y a los *ejercicios* que se pueden ver en el contenido (en cada configuración temporalmente condicionada), pero no cabe que a su vez sean recogidos en una cámara acorazada eterna y apriórica, ya que reciben el sentido de la apropiación de la propia *existencia* fáctica!

4) Sobre todo no cabe extender los «fenómenos» como fragmentos sobre la llanura de la conciencia y dejarlos que se las apañen entre sí con indiferencia; ¡la actitud caediza! ¡Esto en nada modifica la idea radical de una constitución, *al contrario!*

[5] [El manuscrito del anejo no se ha conservado.]
[6] Cfr. el texto de la lección, *supra*, pp. 61 y ss.

***

La proclamación se dirige a comunicar la existencia a la comunidad, 1 Cor 1 y sigs.

San Pablo muestra que para los llamados el Evangelio es poder y que tiene el ejercicio fundamental de la fe. Por él como experiencia básica [137] se define la entera experiencia fáctica de la vida y todas las *significatividades* en ella tienen que definirse radicalmente a partir de ahí. Es una caída recurrir a otros medios de especies extramundanas y que «sabios» del mundo lleven la confusión.

En principio (sólo en concreto) los llamados deben περισσεύειν μᾶλλον, deben vivir la ininterrumpida preocupación, la auténtica apropiación en la experiencia fáctica de la vida, esto es, vivir auténticamente la temporalidad tal y como ella es y lo que es en su ejercicio fundamental *cristiano.* Esto quiere decir que la «demostración» y la *prueba* de lo proclamado son la «probación» (ἀπόδειξις) del «espíritu», «fuerza», 1 Cor 2, 4. La fe debe estar en la sabiduría humana, cfr. [2, 5]. La participación de la existencia; y así el apóstol es sólo herramienta de la *prueba.*

Los preconceptos hermenéuticos [*Ad* § 22]

El origen de la referencia hermenéutica. ¿Qué dirección de sentido en general es la arcóntica, en lo hermenéutico? ¿A qué complejo motivacional (original) remite?

Fenomenología de la proclamación paulina (I)
Primera epístola a los tesalonicenses [Ad §§ 23-26]

Al estudiar la epístola a los gálatas (cfr. «Consideraciones metodológicas sobre san Pablo II» en la primera toma de nota del «contenido» de apostólica [...].[7] San Pablo en una situación (una situación

[7] [Dos palabras ilegibles.]

objetualmente histórica), en tanto que en medio de su actividad apostólica: [138] lucha, enfrentamiento teológico. Aprehender más aristadamente, paso a paso, ese retroceder a la vida fáctica y a la situación (fáctica).

La primera epístola a los tesalonicenses es un «fragmento» de la *proclamación* apostólica misma. Esto mismo muestra en los comienzos [?], ir resaltando a partir de sí mismo la situación fundamental. Radicalizar el complejo fenomenal mismo del que no se debe salir jamás. «Forma» de la *proclamación*; lo último, decisivo, sobre todo en qué situación fáctica se ejerce y cómo brota de ella; ejercido *en* ella y *en cuál* se irrumpe. El *cómo* de la irrupción.

¡No separarlo de la «forma literaria»! ¡Como problema especial! ¡Expresión *como* comunicación! Aquí la *explicación de la proclamación* no tiene la finalidad de aportar una contribución sobre la *fisionomía de la personalidad en cuanto tipo*; una medida totalmente errada e inapropiada para el ser de san Pablo y su vida.

El cómo de la proclamación: el complejo ejecutivo en su vida, cómo aquélla está en éste, y lo atarea continuamente (la «prisa»), 2, 2; la proclamación en un amplio y gran esfuerzo y lucha. «La conminación» no debe ser relevada, ningún anejo práctico, habitual, ya que ella responde al sentido básico de la existencia cristiana de preocupación continua y radical (μᾶλλον). Tes 3, 2 στηρίξαι <fortalecer>; para que sus esfuerzos no caigan en el vacío <sino para que todo se dirija> a la παρουσία.

¿*Cómo* ve *san Pablo* a los tesalonicenses? ¡Los que han expirado! ¡No es casual! 3, 10 καταρτίσαι <subsanar>, 3, 12; 3, 13. Los que en la noche urgen a la *facticidad del final de los tiempos*. 2, 19 angustia del no poder ufanarse, del no haber colmado la vocación. ¡Esto forma parte de la conminación! La *inseguridad* (3, 2: titubear en la tribulación) puede ser grande, por ejemplo, «los que han expirado»: ¿qué será de nosotros? ¡νεκροὶ ἐν Χριστῷ no θάνατος! «Seriedad», su «ser incesante» («intensidad» [?]), por ejemplo, la falta de Cristo [?] *constitutiva* de lo *decisivo* en lo *cristiano*. ¡Fenómenos, dónde y cómo del complejo y la situación!

[139] Así se procede en el recuerdo del «comienzo», que hay que mantener presente; ¡sólo se trata de su despliegue! Vida fáctica:

las referencias del mundo circundante, compartido y propio, determinadas por el ejercicio de la facticidad del fin de los tiempos; en ella sólo hay para éste *proclamación*; ¡todo pende de *su* éxito o fracaso; lo *decisivo* no es nunca καύχησις, por tanto <se trata> de él *como apóstol*! εἴσοδος ὁποία, 1, 9; 2, 1, no fue κενός; sabemos que vosotros habéis sido *elegidos, vosotros estáis* en la expectativa, se trata de vosotros, de cada uno de vosotros.

La proclamación tiene que ser incesante, porque lo *proclamado* no se puede asimilar como algo mundano, sino que *entra*, va *de suyo*, es sólo [?] comienzo [?]; cada vez más στηρίξαι, tragar; construir retrocediendo al fundamento, no construir por superposición, o construir ampliando y en caída. Por eso el apóstol: ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες <recordando sin cesar>, μηκέτι στέγων <no pudiendo aguantar más>, 3, 1; 3, 5: *¡él está siempre con ellos en su cómo de apóstol!* ¡εἰδότες τὴν ἐκλογήν! Saber sobre el desasosiego («la certidumbre de la eternidad» – no es pobre en movimiento), que no hace ningún alto ni deja descansar, sino lo contrario (2, 18 y sigs.; 3, 5 decisivo), ¡y entonces la última preocupación y se lo agradecemos a Dios! Sopesa su responsabilidad apostólica frente a Dios y sólo ésa. 1, 5 ἐγενήθη. La responsabilidad: en ésta queda afectada la proclamación y en ésta su referencia vital fáctica a los cristianos. El *mundo compartido*, al llegar a ser, ha venido a esta situación; ¡el que el Evangelio esté en su vida no puede alterarse en lo más mínimo! 3, 3. Su relación con san Pablo – ¡*Fe*! ¡μίμηται ἡμῶν! μνεῖαν, *recuerdo* del *cómo* del haber llegado a ser cristiano a través de él, decisivo, ¡2, 9; 3, 6! (El problema de si los complejos [?] no tienen un nuevo sentido básico *pese* al esquema.)

[140] *Fenomenología de la proclamación paulina (II)* *Primera epístola a los tesalonicenses [Ad §§ 23-26]*

La carta, una «meditación» *existencial preocupada* sobre la *situación*. Surgida de ésta, por tanto, «nada especial».

Estructura y exposición aún inseguras. ¿Cada carta está en concreto en una *estructura de situación*? ¡Y luego no, por ejemplo, la ge-

nerificación, sino complejo ejecutivo originario de tal modo que se expresa lo *auténticamene* histórico!

¡Dónde estoy y a dónde voy, y conmigo vosotros que habéis sido llamados! (discriminación esencial en la experiencia fáctica de la vida, ¿especialmente fenomenológico?) Esta estructura de la situación no es *por acaso*, sino forma parte del sentido básico de la experiencia fáctica de la vida de los cristianos. ¿Cómo y en qué medida? Cfr. 2, 18; 3, 5; aquí lo decisivo de su existencia: ¡ἐλπίς!

Vosotros sois conjuntamente mi esperanza en la parusía. *Vosotros* tal como vosotros habéis llegado a ser ahora y como estáis en el llegar a ser, sois, mediante *mi* proclamación apostólica, mi ejercicio de preocupación por vosotros, es decir, ¡mi auténtico *ser sois vosotros* (3, 7)! Pues si vosotros no fueseis así, habría faltado *yo*, mi preocupación y acción. (Que sea apóstol es algo cierto, como que Dios obra en mí.) Si se yerra, yo soy responsable de ello (fracaso en Filipos: se saca nuevos ánimos, 2, 1); y por ello no puedo *soportarlo*, estoy desasosegado por vosotros, pues no sé ni dónde estáis ni dónde estoy yo —en las θλίψεσιν—, ¡y que el *Tentador* está manos a la obra! Tanto más cuanto más se aproxima la decisión —de ahí la lucha (2, 2)—. Tanto más tengo que *ver*os, esto es, teneros delante de mí de cuerpo presente (3, 10: ἰδεῖν <ὑμῶν τὸ πρόσωπον ver vuestro semblante> καὶ καταρτίσαι<y remediar>).

¡Cada vez siempre lo *último*: Parusía! Está *amenazante* en su *lugar*. ¿Cómo es fenomenológicamente este *estar*? ¡O articulación ejecutiva! ¡Y esto fenomenológicamente hacia atrás, hacia la preocupación básica existencial! *Vida ↔ muerte*. No llegar a ser ἀθέτων τὸν θεόν, no descartar a Dios, esto es, el ἁγιασμός <santificación> —¡una vocación!—

[141] *Fenomenología de la proclamación paulina (III)*
Primera epístola a los tesalonicenses [Ad §§ 23-26]

Oposición de los judíos: anuncio de que algo «nuevo», distinto, les sale a su encuentro, algo frente a lo cual pueden sublevarse. Algo se produce en la experiencia fáctica de la vida de los judíos y en general

de los habitantes de Tesalónica, pues πρὸς ἐκληρώθησιν, de-hacia, esto es, en ellos algo debe haberse dado la vuelta radicalmente; ἐπείσθησαν, de nuevo convencido. Así está para san Pablo el mundo compartido en Tesalónica. Esto es, sin embargo, sólo un *momento*, aún no definido *(escatológicamente)*, ni el mundo compartido ni la referencia básica del co-mundo de san Pablo.

¿Qué es el ejercicio misionero apostólico en su dirección básica, motivo y tendencia? (la estructura explicativa, más tarde). Cómo está en esta comunidad en Tesalónica a) la referencia del mundo compartido de san Pablo a ella. Mundo compartido: 1) cómo los tesalonicenses mismos, en tanto que *determinados* como *qué*, cómo están experienciados, su «estar-ahí» para san Pablo; 2) cómo está ejercida la referencia en san Pablo. Esto quiere decir que por él mismo han sido llevados a tal, esto es, mediante él se ha producido el giro radical. b) *mundo propio*. c) mundo circundante.

¿Dentro de esta situación co-mundanal y bajo [?] ella, perteneciente a ella, para ella misma hay un determinado *antes* [?] decisivo, *llegar a ser* (T.) en todos los fenómenos de un sentido básico religioso tal?

Ad a). Mundo compartido (los tesalonicenses): tales a los que él escribe. ¿Es éste el carácter autónomo básicamente determinante? No, sino sólo en virtud de... ¿Destacan especialmente por ello? Sí y no; no, pues están ἀδιαλείπτως <sin cesar> en su «ser»; sí, pero se plantea primeramente para él como apóstol y para *ellos*, en la medida en que la urgencia de su crecimiento se haga más acuciante, es decir, en tanto que urja *escatológicamente*.

Articulación del mundo compartido, que <está definido> *por* la vocación y fe; sentido básico escatológico del fenómeno de lo experienciado co-mundanalmente. ¡*Antes* paganos, ningún miembro en un complejo significativo [142] o siquiera en una finalidad prácticamente «terrenal»! Los que por él mismo reciben el Evangelio y se acreditan como llamados a aceptarlo y, por tanto, salen a su encuentro en su experiencia fáctica de la vida más propia, «aquéllos para los que vino». (En cuanto tal es ella la que motiva la escritura epistolar dirigida a ellos, motivo básico posible, ocasión, comienzo —véase el regreso de Timoteo—.)

ἐγενήθη τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὑμᾶς <la buena nueva llegó a extenderse entre vosotros>. Cómo sucedió esto —su irrupción— tan decisivamente que tampoco aquí al revés [?] san Pablo se sale con ello de la «memoria», *ella* es «estar en una historia» (cuyo sentido total está dado en ellos también ejecutivamente; —escatológicamente— *elegido*).

Contrastar: dentro, el *encuentro* único con otros, sumiéndose en la vida fáctica; puede ser ocasión para la irrupción de nuevos ejercicios; pero no como aquí, donde la existencia se funda en ese *encuentro.*

Fenomenología de la proclamación paulina (IV)
[*Ad* §§ 23-26]

Εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον ἐγενήθη <La buena noticia llegó a extenderse entre vosotros>, por tanto κληθέντες <al ser llamados>, y por tanto tales que son afligidos en la tribulación, saben sin cesar, 3, 2: dados con la posición histórica básica: ¡παρουσία! De ahí se hace patente que él les escribe. Sólo por el hecho de que cada vez más περισσεύειν μᾶλλον <destacar más > lo decisivo es la creciente preocupación. Ésta es «cada uno», 2, 11; 5, 11, 14, 15 por doquier como παρακαλεῖν ἀλλήλους <exhortarse mutuamente>.

La vida fáctica viene de una génesis y se ha hecho (ejecutado <como>) histórica en un sentido muy especial. Un *carácter fundamental,* el que éste no posibilita referencia representacional alguna ni en general una primeramente exenta de preocupación. Pero esto quiere decir que el venir y el salir al encuentro no <son> nada secundario. ¿Por qué?

El fenómeno de la proclamación – *centro motivacional* del *ejercicio.* [143] Su «génesis» es a la vez y está en la suya; aquél les pertenece, está en su destino en un sentido bien preciso. De ahí el anhelo de «ver» la καί: 3, 10 καταρτίσαι <subsanar>, porque está ligado como apóstol, porque ellos le han sido confiados, y esto en el tiempo.

εἴσοδος <entrada> (Aristóteles) de san Pablo 1 Tes 5-9; 2, 1-12. 3, 17 y sigs. Huérfano de ellos, en la distancia corporal, pero no en el corazón.

Su ἐλπίς –lo último con καὶ ὑμεῖς (2, 19) de su existencia. χαρᾷ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ, <con gozo delante de Dios> 3, 9.

Sobre la motivación del *escribir cartas.* Incluso *en* la lucha contra la vida, es decir, tiene en su vida una importancia decisiva, no un humor casual, disfrute [?], agrado, amabilidad o participación personal. La necesidad de su existencia apostólica 2, 18. 3, 5: πειράζων: κενόν, μηκέτι στέγων. ¡Urgir del tiempo! 4, 8: ζῶμεν, ¿cuando vosotros estáis en esa necesidad y aprieto? (¡no los terrenales!). 3, 11: que *Dios* desbroce el camino. 5, 27: Jurad que haréis leer la carta a todos vuestros hermanos.

¿Cómo experiencia san Pablo el *mundo circundante*? ¿Se trata de esto? ¡el «no» es característico! *Escatología*; aquí mal «localizada».

¿Cómo le es dado su mundo propio?

Fenomenología de la proclamación paulina (V) [*Ad* §§ 23-26]

Las direcciones explicativas: el mundo compartido como recipiente. El mundo compartido como «recipiente» en que el Evangelio *cae como un mazazo.* ¿Cómo tiene que recibirlo, recogerlo, cómo tiene que re-accionar? El mundo compartido: cada uno. ¿Cómo se puede obtener su estructura a partir del ejercicio de la proclamación? ¿Cómo puede obtenerse su estructura a partir de la resistencia y de su cómo? (cfr. anejo sobre la proclamación).[8]

La predicación de la cruz – su *cómo.* 2, 18: muestra que tiene que haber una situación básica, una tal, el mundo compartido que se dice en él. [144]

San Pablo en lucha contra las facciones, esto es, <contra> el pretextar opiniones particulares, el darse importancia. («Yo creo», (1 Cor 1, 14) que no ha bautizado más, es decir, que no pueda vanagloriarme de ello.) Pues el bautismo no es lo decisivo, sino la proclamación, sobre todo el *cómo* de ella: no en sabios discursos, a fin de que la cruz no se vacíe por la verborrea, sino sencillamente mediante el

[8] [El manuscrito del anejo no se ha conservado.]

discurso directo y apropiado. Esto es lo único, aquí no hay posibilidades de charlatanería si se ha aprehendido sólo el cómo; la cruz y correspondientemente la predicación de la cruz, 1 Cor 1, 17 y sig.

Ésta es justo tal que en su absolutez y falta de artificiosidad se decide todo; coloca ante uno lo uno o lo otro sin dejar lugar a las medias tintas, –grandes discursos que embocen lo auténtico.

El impulso inicial no debe ser interceptado y debilitado mediante una recepción con discursos y sabiduría que lo descuide y que no se mantenga radicalmente abierta. La situación de la preocupación existencial <está> en sí radicalmente lista. Recoger la situación de la predicación de la cruz que predispone. La situación del mundo propio del apóstol. (Escatología – y el cómo del estar-ahí de san Pablo.)

En la tendencia cadente de la vida y la colocación en las tendencias co-mundanales (la sabiduría de los griegos) hace falta un apoyarse radical en sí, para predicar en su sencillez exigida; la cruz hay que verla siempre así. Ésta es de tal especie que con ella uno se arrincona en el mundo compartido, uno debería ocultarla, avergonzarse de ella. Pero san Pablo, Rom 1, 16: οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον <pues no me avergüenzo de proclamar la buena nueva>. Esto es, aquí subyace una fe absoluta, y lo anterior es apropiado para estudiar cómo la fe (la absoluta preocupación) define la *situación acentuativa* como *sentido arcóntico*; no hay yuxtaposición alguna de consecuencias, sino un nexo motivacional de la vida fáctica.

***

[145] El cómo de los tesalonicenses: el haber llegado a ser, el complejo concreto de la vida de ellos. Para san Pablo ἐλπίς – χαρά – δόξα; él la experiencia así, expectante, viviendo frente a ella; según su naturaleza es otro esencialmente diferente. De este acuciamiento la preocupación absoluta (proemio – 3. 10 ¡oración!). ¡Qué, visto desde ahí [?], es este escribir cartas en esta situación – definición del qué de lo escrito a partir del cómo de la existencia y, sobre todo, a partir de ahí, el *cómo de este qué*! 4, 13: οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν <no queremos que ignoréis>, vosotros debéis saber. Basándose en el οἴδατε y su plétora fundamental; colocarse en el mundo fáctico, esto es, en

su explicación propia. San Pablo da con él en su auténtica *facticidad,* de la que forma parte el «saber». 5, 11: el θέλομεν mismo brota de su experiencia del mundo propio más íntima (tribulación). Los tesalonicenses son gente de un saber que está en ciernes, de modo que *él* (como apóstol) tiene que querer que *también* ellos sepan.

La experiencia fáctica de la vida tiene su genuina explicación propia, codeterminada por las experiencias básicas. En la medida en que san Pablo se comporta él mismo con los tesalonicenses sólo en el modo de la absoluta preocupación y a éstos los ve en su auténtico cómo, es manifiesto que él se moverá en su «trato» con ellos en la explicación de lo propio, no sólo eso, sino que para él no habrá ninguna otra posibilidad en el aprieto. Lo que se expresó entre ellos no es, en cuanto explicación de lo propio de la experiencia fáctica de la vida en su *facticidad* misma, instructivo sobre esto mismo, con la tersura y absolutez de la teoría, pero se recogen en su tribulación las sinuosidades y rupturas en la vida fáctica y nada más *(brotar primero de la teología).* Y lo que los tesalonicenses son: υἱοὶ φωτός – ἡμέρας principio de la explicación del saber auténtico de la facticidad (complejos ¡«dogmáticos»!; τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε <no sofoquéis el espíritu>, 5, 19; cfr. ¡ *Deißner*!).[9]

[146] Así han de entenderse las demás cartas. Por eso la epístola a los gálatas considerada de antemano en cuanto un todo, para no tener que comparar siempre; de tal modo que en la consideración se haga patente cómo ésta no ha llevado siquiera a cabo los medios para la comprensión, que ha faltado lo decisivo en una explicación, con todo, tan amplia.

El «contenido de la carta en sentido estricto», acerca de lo que escribe – y el cómo de este escribir, en tanto que de antemano es entendido correctamente y no es desde fuera extrañado [?], es apropiado para explicitar también auténticamente el complejo vital comundanal en su articulación y con ello la vida fáctica de los tesalonicenses, así como también sobre todo la de san Pablo.

[9] Kurt Deißner, *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus,* Naumburg an der Saale, 1912, Tesis de teología, Universidad de Greifswald, 1912). [Cfr. Kurt Deißner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit,* Leipzig, 1918.]

El cómo de la proclamación está de tal modo explicitado que por sí mismo y bajo la coerción de los fenómenos, es decir, de la movilidad ejecutiva...

A la vez con ello es comprendido previamente en su origen lo escatológico. Escatología y *facticidad* en tanto que experienciada en la vida fáctica; los hechos históricos de la salvación.

El «gritar» [?] expresa el aprieto así como el que él ve a los tesalonicenses como *de camino*; el haber llegado a ser – su ser, un *nuevo* llegar a ser; han llegado a un *llegar a ser* —absoluto— (que tiene ὑστερήματα <defectos>, que tiene que στηρίξαι <remediar>), ya que san Pablo experiencia en él mismo la necesidad absoluta y *se mueve apartándose de* [?] *ella* (2 Cor) y sólo así *comprende auténticamente.* Esto es, a la vez: él no soporta, es decir, tiene que decirles, —y aquí se vuelve a encontrar a sí mismo—. 3, 7 y sigs.: la *necesidad,* dentro de la que él se alegra y que lo hace siempre más infatigable. Cuanto más altas están, tanto mayor será el peligro. [...][10]

[147] *Comprensión histórico-ejecutiva* [*Ad* § 24]

El complejo histórico-objetual del acontecer ha de ser comprendido histórico-ejecutivamente. El punto inicial de ese giro es tal que el complejo del acontecer es experienciado en algún lugar de forma situativa. La situación no representa ningún concepto histórico-objetual, sino un término fenomenológico (¡literal!), si bien es utilizado a menudo en sentido histórico-objetual.

Los límites del complejo del suceso–los límites de la situación no coinciden (=problema). La cuestión ulterior de que lo que tiene carácter de acontecimiento es experienciado originariamente a partir del nexo de la situación.

La pregunta por el cómo de la proclamación – preguntas que rompen e inician algo siempre ahí de algún modo – el preguntar que siempre toma nota *explícitamente.*

La *pluralidad de la situación.* (Principial sobre las «estructuras»

[10] [Añadido ilegible.]

de la situación.) (f.) y (f.) «Yo», que vive la situación y forma parte de ella (f.) Mundo propio (yo) vive ¡apartándose de algo» y «en dirección a algo» —ya no formalmente, pero importante—. «Yo» es, desde el principio, anunciado formalmente como algo unificativo; con ello no se dice que esto acierte con la situación realmente. Anuncio formal del esquema de la pluralidad y unidad de situaciones. Yo en la relación con lo yoico y lo no yoico (mundo propio, mundo compartido, mundo circundante). El anuncio formal de la pluralidad de situaciones, un complejo de relaciones: sobre la unidad y la pluralidad no está nada decidido.

«Yo» «es» y en cuanto tal lo «tiene»; determinaciones ya más precisas del complejo relacional, no formalmente, sino anuncio formal. El «es» de la predicación teórica y el «es» de la mismidad [?] ejecutivamente radical [?] de la existencia [?] enormemente alejados unos de otros, de ahí el empleo aquí en el modo del anuncio formal. Es un error básico creer que lo existencialmente ejecutivo se *obtiene* por concreción [?] y especificación y plenificación material del «es» predicativo [148]. *A la inversa*: lo teórico predicativo es sólo una caída, sobre todo por parte de la actitud *pura*.

Analizar en sus elementos lo que es *tenido*. Como esta pluralidad y unidad de referencias de la situación no son *de orden*, por tanto no se puede dar ninguna *determinación* tal que los elementos de la pluralidad se puedan considerar en sí aislados y est [...][11] en cuanto plural estarían en *una* región, ya se está con el principio de la explicación... Así hay justamente que entender desde ahí la estructura de la situación, para la que no hay ningún apriori *regional*, sino una *originariedad histórica y una decisión a favor o en contra*, – no teórica, sino ejecutiva, ya que cada vez se ejerce sola.

¿Cómo es, por ejemplo, lo escatológico? No es ni abarcante ni común, sino ejecutivamente *dominante por entero*. ¿Qué es por entero?–¿hacia dónde? ¿dominando el qué y cómo y en virtud de qué?

Porque al comprender ejecutivo le acecha el peligro de caer, al poder sustanciarse en una actitud y por estar permeado por momentos actitudinales, es a veces difícil aprehender lo propio de la si-

[11] [Una palabra ilegible.]

tuación. Lo *que* a menudo es dado; tiene algo de un ser actitudinalmente tenido y puede ser directamente así.

El *qué* para los tesalonicenses parece que *vuelve a* ser caracterizado actitudinalmente, si bien *en* la situación, en el *tener, pero no auténticamente.* Lo que «son» (mundo circundante) y «tienen» (mundo circundante) en cuanto «yoico». Lo que son, es decir, para san Pablo en la situación que nosotros ponemos a san Pablo [...][12] y lo que *tienen en cuanto siendo así,* no *separan* – ¡uno determina lo otro, es *lo mismo,* esto es, está anunciada la determinación existencial básica!

[149] *Escatología I (1 Tes)* [*Ad* § 26]

Tes 4, 13-5,11 concierne 1) al destino (vida fáctica, ser) de los que han expirado en relación con [...][13] la παρουσία. 2) el cuándo de la παρουσία. Entonces: en relación con algo que está en relación esencial con *ellos,* con su vida fáctica, su vida actual como cristianos, primero en su mundo compartido; de éste han sido arrancados – ¿quiere decir? ¿Por qué, en cambio, por los otros, no por sí mismo? *Porque ellos mismos* pueden morir – ¿y luego qué? Todo depende del sentido de la παρουσία. ¿Qué quiere decir que los tesalonicenses lleguen a estar afligidos y no tengan esperanza, esto es, que realmente *caigan*?

Es *algo* en lo que se decide su vida fáctica; su esperanza, el tener esperanza y el cómo de este tener. Por tanto el modo auténtico de su ser (cfr. esquema).[14]

San Pablo interviene en su «saber»; se trata de la παρουσία, de aquello a lo que aguardan, de su *aguardar* – una determinación esencial del cómo de su vida fáctica.

Sí, él interviene tan originaria y genuinamente [?] en su saber que les da a conocer sobre el *cómo* (el sentido ejecutivo suyo). En tanto que el cómo es decisivo – lo cual va resultando cada vez más nítido en el transcurso de la explicación. Lo que antes fue anunciado formalmente, lo cambiamos de orden y no seguimos el orden del

[12] [Una palabra ilegible.]
[13] [Una palabra ilegible.]
[14] Cfr. texto de la lección, p. 123.

contenido epistolar, que, tal y como está ahí histórico-objetualmente, es *exterior*, cuando no aislado y sólo eso.

παρουσία – ¿«acontecimiento», «cómo», «quién»? La referencia a ellos-uno próximo *que viene*. ¿Cómo está *ahí*, qué índole objetual (Objektivität) tiene en el *conocer*? ¡¡Esto propiamente es una *fe*!!

¡El cómo de la *referencia* está básicamente motivado en el *ejercicio* (vida fáctica)!

[150] 4, 13 y sigs. Tiene que ser combatida una aflicción. ¿Está ésta cristianamente justificada? ¿Cómo *combate* san Pablo esta «finalidad práctica»? Por ello no <hay> el recargamiento de los tintes corriente en las apocalipsis – esto se lo *prohíbe* a sí mismo san Pablo, cfr. 5 y sigs. ¡«Nada de curiosidad», «ningún instinto de comunicación»!

San Pablo no dice nada sobre el destino de los que han expirado (ahora), qué ha sucedido desde ellos, dónde se encuentran, sino sobre lo único que importa: ellos no pasarán «estrecheces». Aquí todo insta a tomar una clara línea: en su tribulación (Drängnis) y su existencia auténticamente cristiana él parece como no escuchar siquiera las cavilaciones especulativas desesperanzadas y en caída.

Dificultad: si la muerte es, según 2 Cor 5, 8 y Flp 1, 21, un tránsito directo a la comunidad con Cristo, ¿por qué se busca el motivo del consuelo sólo en la parusía futura? ¿No es la muerte su equivalente? Stählin, pág. 183.[15]

5, 1-11. Sobre el *tiempo* y el *instante* (el uso lingüístico bíblico no es casual; la caracterización expresa del cuándo no es un cuándo objetualmente válido; καιρός decisivo.) ¿Y cómo determina él este cuándo? No dando un tiempo objetual, sino el *cómo*, el *cómo* en cuanto referido a la referencia al *cómo*, ¡pues la referencia o ejercicio es lo decisivo del *cuándo*! Vosotros no tenéis necesidad, sabéis que el *cuándo* <está incluido> en vuestra vida fáctica, y justo en este *cómo* ya dicho del ejercicio de ésta.

¡Esta referencia o ejercicio *se funda* en una *elección*! Porque vosotros habéis sido llamados, el sentido básico de vuestro *ser* es. ¡Apres-

[15] Cfr. Wilhelm Stählin, «Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie», en *Archiv für Religionspsychologie*, ed. de W. Stählin, 1 (1914), Tubinga, pp. 117-194.

taos a la περιποίησις σωτηρίας <1 Tes 5, 8, obtención de la salvación> (esto es, ἀναμένειν, ponerse la armadura, *lucha*)!

A los que no tienen ninguna esperanza ni luego tribulación, sino un gozo aparente [151] y seguridad, les viene como «repentina» e ineluctable; *inesperada*, sin preparación; ningún medio para la superación y la toma de posición les ha sido *entregado*. La correspondiente referencia cadente, absorbida en (εἰρήνη, ἀσφάλεια), hallando satisfacción [?]. El ejercicio correspondiente reprimido, ni siquiera visto. No puede *escapar*, se quieren salvar, pero no pueden hacerlo ya. ¡*Tomar*lo en sentido absoluto! Así están en tinieblas, ellos mismos (ejercicio) ocultados. No «miran» *hacia ahí*, corren apartándose de sí mismos.

Contraposición: ὅταν λέγωσιν 5, 3- ὑμεῖς δέ 5, 4; por tanto de modo que caracteriza dos formas de la referencia. Para los sabios no viene el día (como el ladrón por la noche) – no la repentinidad y la ineluctabilidad, 5, 5.

¡ἡμέρα *el* día y *por el* día para los cristianos! ἡμέρας ὄντες· νήφωμεν, sobrios frente a la exageración, ¡*una caída errada*! (se emborrachan, están ebrios). ¡No es ningún entusiasmo errado (sino ἐλπίδα σωτηρίας) que va en la misma dirección que el *dormir*, tened entendimiento!

Escatología II (1 Tes) [*Ad* § 26]

La *esperanza* que tienen los cristianos no es sencillamente una fe en la inmortalidad, sino un *soportar* creyente fundado en la vida fáctica cristiana; esperanza: no se experiencia como un ufanarse y como un preocuparse por sí mismo, ¡pues justamente ἐλπίδα en el sobreponerse: ὑπομονή de la θλῖψις!

«*Tener esperanza*» y mero *esperar actitudinal* <son> básicamente diferentes. El «esperar expectante» tenerlo como esperanza, esperar servicial, amante, creyente en la aflicción y el gozo. Cfr. 4, 5, en especial Ef 2, 12: ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ <sin tener esperanza y sin Dios en el mundo>.

¿En qué medida los tesalonicenses (¿cuáles?) sufren una [152] «pérdida», de modo que están afligidos, de modo que no tienen ya

esperanza alguna, es decir, que se salen del sentido ejecutivo especial? No deben siquiera *preocuparse* de las cavilaciones, es decir, no deben hacer ninguna especulación sobre el problema, es decir, no deben esperar en un modo meramente actitudinal, εἰ γὰρ πιστεύομεν. ¡*Fe!* ¡πιστεύειν no <es> un mero tener actitudinal por verdadero un hecho! Más vacío e inapropiado (o más unilateral) aún que el encarecimiento protestante y exclusivo de la «fiducia». Ambas <interpretaciones> realzan un momento referencial, pero no perciben ni lo auténtico ni lo ejecutivo.

Las expresiones de que se sirve san Pablo en su adoctrinamiento señalan inequívocamente el temor de una exclusión meramente parcial y temporal. Sale al paso no asegurando que también a los que han expirado les aguarda inminente la resurrección, sino que Dios llevará consigo mismo mediante Cristo (al aparecer la gloria mesiánica) <a los que durmieron>: ἄξει σὺν αὐτῷ <1 Tes 4, 14, se llevará con Él> (ut ei aggregentur et eius gloriae fiant participes[16] <para que se le junten y lleguen a ser partícipes de su gloria>).

Simultaneidad o prioridad de los vivos o de la recepción de la salvación, por tanto un *cuándo de nuevo, no uno objetual en general.* La preocupación se dirige sólo a la ventaja de los vivos o a la desventaja de los *finados.*

Si creemos (¡hecho central!), entonces en la fe se da un habérselas con la cuestión (resurrección) que ni especula ni, sobre todo, incurre en la duda. Los que han expirado, en tanto que son creyentes, no se pierden; estarán *ahí y esto es lo importante.* ¡Si creemos, tenemos la esperanza auténtica, es decir, la referencia genuina a lo mentado en la pregunta! (Fe en el (Cristo) muerto y resucitado) quiere decir, de acuerdo con el contenido: ¡el *cómo* de lo factual! ¡En cuanto historia de salvación!) [153] (La expectativa escatológica *«modificada»*: 2 Cor 5, 9, 10; 1 Cor 6, 14; 2 Cor 4, 14; Flp 1, 21 y sigs.; 2, 17; 3, 10 y sigs. *En contra*: 1 Cor 15, 31; 7, 29-31; 1, 7,8; 16, 22; Rom 13, 11; Col 3, 4; Flp 4, 5.)

Hay que guardarse muy bien de reinterpretar la expectativa de

[16] Franciscus Turretanus, *De satisfactione Christi disputationes. Accesserunt eiusdem disputationes duae: I. De circulo pontificio, II. De concordia Pauli et Jacobi in articulo iustificationis,* Ginebra, 1691.

san Pablo considerado éste como estando en una generación y siendo co-afectado en el sentido de lo histórico-objetual. Lo primario es *el complejo ejecutivo*; esto es, el decisivo «cuándo», el que él esté aprestado a ello. ¿No es esto una modernización parafrástica? *San Pablo* ha *creído* (cfr. *supra*) (¡¡quiere decir!!), no ha creído «falsamente»; no hay aquí ningún verdadero ni falso. En consecuencia, hay que tratar la cuestión sobre la «evolución» de su idea.

El *cómo* de la venida del Señor *mismo* determina el cómo de la entrada de los vivos y de los finados, ἐν κελεύσματι –φωνῇ – σάλπιγγι. «*El día*» <está> así caracterizado, el signo distintivo de *este* día. Resurrección y ascensión coinciden con la παρουσία. ¡κέλευσμα, órdenes a los remeros, llamada del general, en la caza los perros sobre la presa! Dios *llama* a los muertos para que se levanten. (¡κέλευσμα no <es> ningún grito de guerra contra los enemigos!)

Símbolos escatológicos: trompetas. (¡Doble significado: 1) demostración estremecedora de poder; 2) signo para que el pueblo de Dios se congregue!) ¿Coinciden el tiempo futuro y el día del Mesías?

αἰών μέλλων (o bien) auténtica eternidad: o bien tiempo mesiánico, sólo mejor frente al actual, pero aún terrenal, no auténticamente *finisecular*, ¡pero sí futuro!

En el judaísmo tardío: el tiempo mesiánico aún terrenal, pero la perfección terrenal de la «teocracia» veterotestamentaria.

Escatología III *(2 Tes)* [*Ad* §§ 27 y 28]

Resonancia de la forma de determinar el cómo del cuándo o del destino en 2 Tes.

1) La *inseguridad* incrementada, más radicalmente desplazada a la fuerza al ejercicio [154], es decir, (posibilidad) de la desesperación por no poder soportar – *esta* aflicción y de tal modo; preocupado siempre cristianamente, pero aún no auténtico; un mirar de reojo actitudinal a la aflicción.

2) Al resaltar el ejercicio, se resalta a la vez la falta de importancia de la vida mundanal; por eso sólo por esa parte *mundanalmente despreocupada*, pero en sentido mundanal; holgazanería [?] y preo-

cupación mundanal por la parusía. La pluriocupación del hablar y del especular.

A partir de la incomprensión, al ver cómo los tesalonicenses habrían tenido que comprender y *cómo* san Pablo les presta ahora una ayuda en la segunda epístola. Cap. 1 el *mantenerse listo,* cap. 2 de nuevo dos modos de comportarse.

¿«*Plerophoría*» significa en 2 Tes? ¿A qué remite? Al realce del *ejercicio existencial en la carta,* ¡que es lo importante!

εὐδοκία – resolución, colmar la tendencia ejecutiva hacia el bien; 2 Tes 1, 11: ἔργον πίστεως 2, 12: εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ <los que se complacen en la injusticia> (¡pecado!), cfr. 3, 5.

μὴ ταχέως σαλευθῆναι <no perder fácilmente la cabeza> 2, 2: ἀπό – ser estremecido, confundido, inseguro, perder (la orientación básica de nuestro saber), claro (saber), y por ello ser espantado por algo que quizá acuda inoportuno a nuestro discurso: «¡llegado es el día!»; esto sería una determinación «objetual». θροεῖσθαι, *ibidem,* en el horror falso, ¡¡no confundir con el temor religioso y el temblor!!

Éste no puede ser dado.

La nueva cuestión del cuándo de la parusía 2 Tes 2, 1-12. A partir de 1 Tes, 5, 1 y sigs. Comprendemos cómo el cuándo tiene que ser tomado, que es lo que importa. *San Pablo* no quiere establecer el cuándo, fijar el «pronto» o «el no pronto» (es decir, frenar o incluso desdecirse de lo anterior), ya que vosotros, preocupados falsamente por el cuándo, no debéis juntaros con gentes que os *engañen,* ya que entendéis todo *desde el punto de vista de la historia de la salvación,* tal y como [155] os lo he *explicitado* desde la fe, en el comportamiento básico con *Dios* o con el Enemigo (pecado).

Nadie puede decir, ni los especuladores ni los charlatanes, que «el día ha llegado», que «ahora» está a punto de llegar, ya que primero tiene que aparecer el Anticristo (no es ninguna «historia» que no hace sino suceder, un «accidente», sino algo esencial, aunque negativo, Dios y los cristianos salen al encuentro. No sucede ningún mero antes y después. El «antes» no lo es de un *orden* o de una actitud, sino de la preocupación – algo existencialmente significativo). ¿Quién reconoce a éste? Sólo los *creyentes,* ¡pues él engaña! Por ello

es el cuándo siempre algo incierto para el creyente; para éste lo importante frente al Anticristo es soportar.

Atiéndase a la introducción de la cuestión del *Anticristo* mediante el problema decisivo (existencial) de la παρουσία, desde el punto de vista de una firmeza meramente creyente. En cuanto «*señal de los tiempos*», de dónde <viene> el sentido del «tiempo» y de la experiencia diaria del tiempo, la comprensión experienciada (creyente, en tanto que se decide) tiene que tomar su sentido.

ἀποστασία, la llegada de ésta, significa el quedar fijo, y de esa posición fija sólo puede ser reconocido. ¿Pero cómo *reconocido?* No en cuanto *señal* mundana.

*Anti*cristo: ¿significa la *oposición a Dios*, como señal, el final de los tiempos?

ἄνομος (primero: el no judío), hijo de la perdición, sucumbe a la perdición. «Destino final de la oposición contra Dios», ἀντικεῖσθαι, enfrentarse; ὑπεραίρεσθαι, sublevarse (en contra). Ponerse en el templo es la señal decisiva de la increencia contra Dios; por eso sólo el sentido de la *oposición contra Dios* es lo decisivo en todos los conceptos; «señal» decisiva de los «tiempos».

[156] *Escatología IV (2 Tes)* [*Ad* §§ 28 y 29]

2, 5-6. Vosotros os acordáis del saber de la fe, así sabéis también ahora y debéis conocer τὸ κατέχον, lo que frena, lo que contiene. 2, 9 el Anticristo, παρουσία *de los perdidos.*

Por tanto, antes tiene que venir el Anticristo, tiempo de prueba, de la máxima necesidad y de la decisión, del más extremo, o esto o lo otro. No es tan sencillo y cómodo como se lo imaginan los charlatanes. No os dejéis engañar por ellos también, es decir, no os dejéis llevar a una falsa posición básica sobre la parusía, no os dejéis perturbar el *aguardar*, *dejarse caer.* Es la máxima *necesidad*, y no es lo más importante el que caigáis en la cuenta del cuándo objetual, sino que estéis firmes, que no titubeéis, y así estad preocupados por los signos de los tiempos, y que no olvidéis lo principal observando lo que sucede y lo semejante y especulando sobre las cosas del conocimiento.

ψυχή

μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου <luchando juntos como un solo hombre por la fe en la buena nueva>, Flp 1, 27. La posición existencial básica de los judíos según san Pablo. Cfr. Rom 1; la «posición existencial» básica de los paganos según san Pablo.

Epílogo de los editores de la lección del semestre de invierno de 1920-1921

La lección «Introducción a la fenomenología de la religión» la dictó Martin Heidegger siendo Privatdozent en el semestre de invierno de 1920-1921 en la Universidad de Friburgo. Según el registro de las lecciones, leyó martes y jueves de 12 a 13:00 horas. La primera lección la dio el 29 de octubre de 1920, y la última, el 25 de febrero de 1921, como se infiere de las fechas de los apuntes de los alumnos.

El manuscrito de la lección está perdido. Ni siquiera un anuncio del albacea testamentario en varios periódicos de difusión nacional condujo a obtener información alguna sobre su paradero. Sin embargo, se conservan cinco apuntes manuscritos que permiten reconstruir de forma aproximada la marcha del pensamiento y el tenor literal de la lección. Tres de esos apuntes (los de Oskar Becker, Helene Weiß y Franz-Josef Brecht) se hallan en el Archivo Alemán de Literatura de Marbach, y los otros dos se custodian en el Archivo Husserl de Lovaina. De todos los apuntes se deduce que la lección de Heidegger se divide en dos partes claramente diferenciadas entre sí y separadas por una cesura al final de la sesión del 30 de noviembre de 1920. En los apuntes de Oskar Becker, que presenta una paginación separada de ambas partes, se señala el final de la primera parte por la frase siguiente: «A consecuencia de objeciones de personas ajenas se suspendió el 30 de noviembre de 1920». La consulta al respecto dirigida al archivo de la Universidad de Friburgo no aclaró nada sobre la índole de esas objeciones. Probablemente Heidegger se viera forzado a pasar de su extensa «Introducción metodológica» a la «Explicación fenomenológica de fenómenos religiosos concretos» —de ahí el título de la segunda lección en Becker—. Los apuntes muy legibles de éste se basan probablemente en notas

taquigráficas que eran cada vez transcritas inmediatamente después de cada sesión. Aunque simplifique también las frases de Heidegger y las abrevie a menudo así como las ensamble con sus propias divisiones de texto, sus apuntes han podido servir de base para constituir el texto de la primera parte. Las anotaciones de Becker son completas en lo que hace a la primera parte, mientras que en las de la segunda parte faltan las sesiones del 10 de diciembre y las del 10 al 22 de febrero.

Los apuntes en su totalidad fechados de Helene Weiß y Franz-Josef Brecht son en gran parte dependientes uno del otro, y parcialmente idénticos en las palabras. En el manuscrito de Helene Weiß se guardan tres lotes: los apuntes paginados y bien legibles de la lección, los anejos del texto así como una copia manuscrita de una parte de los apuntes de Brecht. Comparados con los de Becker, estos apuntes se antojan una versión muy sucinta y terminológicamente simplificada de la lección. Lo mismo cabe decir de los apuntes de Brecht, en los que hay algunas secciones procedentes, sin duda, de otros alumnos no identificados. A estas fuentes se suman los apuntes de Franz Neumann del Archivo Husserl en Lovaina, que tuvieron presentes los editores en una transcripción de mano desconocida y que nos fue facilitada muy amablemente por el profesor S. Isseling y el señor S. Spileers. Aunque el lote contenga sólo la primera parte de la lección, brinda materiales complementarios que fueron tenidos en cuenta al constituir el texto. Pero no pudieron ser colacionados los apuntes en taquigrafía antigua de Fritz Kaufmann, que igualmente se hallan en Lovaina, pero que no han sido transcritos.

Lo primero que hicieron los editores para la constitución del texto fue la transcripción completa de los apuntes de Marbach. La reconstrucción del hilo argumentativo hecha sobre la base de una cronología segura de las sesiones lectivas posibilitó poner en un orden coherente el material textual conservado. Los apuntes de Becker sirvieron de texto base para constituir el texto de la primera parte. La edición de la segunda parte se reveló más complicada, ya que los apuntes de Becker perdían cada vez más precisión y además no estaban completos. Los pasajes respectivos tuvieron entonces que

ser reconstruidos basándose en otros apuntes. Se tomó en consideración toda expresión que no fuese redundante.

En cuanto a la autenticidad, el texto constituido de esta forma no puede compararse con el de ediciones que se basan en manuscritos autógrafos. Los editores son plenamente conscientes de haber constituido un texto «secundariamente auténtico».

A los apuntes se añaden las anotaciones manuscritas del propio Heidegger en el entorno de la lección. Se trata de hojas sueltas de una carpeta hoy conservada en el Archivo Alemán de Literatura de Marbach. El escrito es de un tamaño microscópico y difícil de descifrar. Dado que las hojas pertenecen al contexto inmediato en que se elaboró la lección y por faltar el manuscrito de la lección, se recogen en el anejo.

La puntuación se ha adaptado cuidadosamente a las normas hoy vigentes. Los epígrafes son de los editores, si bien el índice analítico de Oskar Becker sirvió de orientación. Asimismo los parágrafos y los párrafos del texto en párrafos son obra de los editores. Por el contrario, los epígrafes del anejo son todos ellos de Heidegger. Por lo general, se respetó el tenor de los distintos apuntes, pero se modificaron con sumo cuidado para ser insertados en el cuerpo del texto. Los corchetes en las citas del anejo indican los añadidos de Heidegger, los corchetes en las notas a pie de página marcan los añadidos de los editores. Las lagunas textuales se indican con puntos suspensivos [...] y un asterisco [*], las lecciones dudosas, en cambio, con un signo de interrogación [?]. Las abreviaturas que no pudieron ser resueltas de forma impecable se dejaron intactas.

La lección «Introducción a la fenomenología de la religión» dictada en el semestre de invierno de 1920-1921 es de especial importancia para comprender el pensamiento primero de Heidegger. Por muy frecuentes que desde hace décadas fueran las referencias a esta lección en la investigación filosófica, reinó una falta de claridad general tanto sobre sus bases textuales como sobre su argumentación exacta. Por la presente edición ha de subsanarse este defecto lo más posible. La posición y el lugar temático que ocupa la lección dentro de la obra de Heidegger se definen por el objeto de la lección: en ningún otro lugar se hace tan ostensible la índole propia

del preconcepto filosófico en oposición al método científico, en ningún otro lugar se tratan con tal extensión y exactitud exegética las cuestiones religiosas. Heidegger combina una crítica de la filosofía de la religión contemporánea (Troeltsch) con consideraciones fundamentales sobre el modo en que se puede mostrar la experiencia fáctica de la vida en su historicidad. La elucidación por extenso del concepto metodológico fundamental del «anuncio formal» constituye el transfondo sobre el que los documentos más tempranos del cristianismo primitivo son sometidos a análisis fenomenológico. En el marco de esta interpretación «histórico-ejecutiva» interpreta Heidegger pasajes escogidos de la epístola a los gálatas así como de las epístolas a los tesalonicenses. Basándose en el fenómeno de la proclamación paulina, va elaborando de este modo las notas básicas de la religiosidad cristiana primitiva en las que se hace visible el carácter ejecutivo de la vida fáctica en cuanto tal.

El acercamiento personal y temático de Heidegger a Edmund Husserl desde 1918 condicionó el que estos análisis estuviesen bajo el signo de una «fenomenología de la religión» cuya elaboración detallada había sido encargada por Husserl a su discípulo, quien, sin embargo, ya trabajaba en una concepción propia de la fenomenología partiendo del concepto de la experiencia fáctica de la vida. La continua discusión con la tradición cristiana representa el transfondo sobre el que Heidegger irá a desarrollar su «hermenéutica de la facticidad». Para el semestre de invierno de 1919-1920 había ya anunciado una lección sobre la mística medieval, que no llegó a dictar (cfr. 3.ª parte de este tomo).[1] Las lecciones del semestre de invierno de 1919-1920 y del semestre de verano de 1921 marcan el punto culminante y a la vez el final de sus estudios de fenomenología de la religión.

Los editores agradecen al albacea testamentario señor doctor Hermann Heidegger la confianza depositada, al habernos encargado la edición de la lección. Igualmente muestran los editores su agradecimiento por la ayuda en el desciframiento de pasajes de difícil lectura al señor profesor doctor Friedrich-Wilhelm von Herr-

[1] <Nota del traductor: Se refieren al tomo 60 de la obras completas de Heidegger, del que aquí se han traducido sólo las dos primeras partes.>

mann y también al señor doctor Heidegger. Al señor doctor Hartmut Tietjen le quedamos cordialmente agradecidos por sus numerosas indicaciones para la configuración textual y formal de la lección, por la transcripción de apuntes de difícil lectura y de los borradores de la lección (anejo) y por haber colaborado en la lectura de las galeradas, y a la señora Jutta Heidegger, así como a los señores Torsten Steiger y doctor Mark Michalski, por su amable colaboración en los trabajos de corrección.

MATTHIAS JUNG
THOMAS REGEHLY
Francfort del Meno, agosto de 1995

Introducción a la fenomenología de la religión se terminó de imprimir y encuadernar en julio de 2006 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. La edición consta de 2 000 ejemplares.

En el semestre de invierno de 1920-1921 el joven Martin Heidegger dictó una lección que tituló "Introducción a la fenomenología de la religión". Fue la primera y la última vez que dedicó una lección o un escrito íntegramente a esta materia. En la primera parte se dedica por extenso a la cuestión previa de fijar y delimitar el método fenomenológico para ajustarlo a lo que él llama vida fáctica, mientras que en la segunda analiza la experiencia originaria de San Pablo de la vida fáctica. A diferencia de la exegética del momento, Heidegger considera las cartas paulinas no como escritos doctrinales, sino como documentos de la propia experiencia vital de San Pablo en cuanto creyente. De esta forma, ofrece un análisis de la concepción de la vida del cristianismo determinado por la expectativa de la inminente venida del Mesías. En la fenomenología de la religión de Heidegger el lector encontrará un extraordinario análisis de la experiencia originaria de la religiosidad en el que se pone de manifiesto la visión cristiana primitiva de la vida fáctica. Por otro lado, Heidegger se adentra hasta el fenómeno religioso y la experiencia religiosa fundante mostrando así los momentos constitutivos de la existencia humana articulada en el mundo propio, el mundo compartido y el mundo circundante.



Martin Heidegger (1889-1976) ha sido ampliamente reconocido como el filósofo más original del siglo XX. De su obra, el Fondo de Cultura Económica ha publicado *El ser y el tiempo*, *Kant y el problema de la metafísica*, *Arte y poesía* y *Estudios sobre mística medieval*.

www.fondodeculturaeconomica.com

